الكتابات الغربية والعلاقة بالعدمية والدين: ما الذي ينبغي أن ندركه؟

عبد القادر مرزاق[*]

الملخص

تسعى هذه الدراسة إلى البرهنة عن وجود وجه سلبي خفي في الكتابات الغربية، يضمر القول بغياب القيم، والعدمية، وإعلان موت الإله في آخر المطاف، وهو وجه يغيب عنا كثيراً في تناولنا العربي، وفي الوقت نفسه وجود وجه آخر إيجابي، خفيٌّ عنا أيضاً، يدعو إلى العودة إلى أحضان القيم، والدين، والصلة بالله. وهذه ثنائية يتأرجح فيها الفكر الغربي منذ قدمه، في كل أنواع الكتابة، حاولت الكشف عنها من خلال نصوص أصحابها الغربيين أنفسهم.

كلمات مفتاحية: الكتابات الغربية، العدمية، الدين، العلمانية، الحداثة، الإلحاد.

Western Literature and the Relationship to Nihilism and Religion: What should we Recognize؟

Abstract

This study seeks to demonstrate the existence of a hidden negative feature in the Western writings, often Arabic writings do not reveal. This feature has to do with the absence of values, nihilism, and ultimately "declaration" of the death of God. At the same time there is another positive feature in Western thought, hidden from us as well, calling for a return to the embrace of values, religion, and the link to God. Western thought has been swinging in this duality in all types of its writing ever since its inception. The study tries to reveal this phenomenon through texts of Western writhers themselves.

Keywords: Western writings, Nihilism, Religion, Secularism, Modernism, Atheism.

---

[*] دكتوراه في الأدب العربي الحديث، منذ ٢٠٠٤، أستاذ باحث، أستاذ التعليم الثانوي التأهيلي، المديرية الإقليمية ببركان، الأكاديمية الشرقية، وجدة، المغرب. البريد الإلكتروني: abdmerzak1963@gmail.com

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٧/٤/٢٤م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٨/٣/١٧م.

مقدمة:

In a thick smoke, many creatures moving
Without direction, for no direction
Leads anywhere but round and round in that vapour without
purpose, and without principle of conduct
In flickering intervals of light and darkness;
The partial anaesthesia of suffering without feeling
And the partial observation of one's own automatism!
T.S.Eliot: The Family Reunion, pp.28.29

في دخان كثيف، مخلوقات عديدة تتحرك
بلا اتجاه؛ إذ ليس ثمة اتجاه
يؤدي إلى أي مكان، ولكنه دوران ودوران في هذا البخار بلا غاية
وبلا مبدأ للتدبير
ومضات النور والظلمة على فترات
تخدير جزئي للمعاناة بلا شعور
ومشاهدة الإنسان الجزئية لتلقائيته!
ت. س إليوت: لمّ شمل العائلة: ص ٢٨-٢٩

I sensed my spirit piercing through the enveloping gloom. I felt it transcend that hopeless, meaningless world, and from somewhere I heard a victorious “Yes” in answer to my question of the existence of an ultimate purpose.
Viktor.E.Frankl: Man's Search for Meaning, p.151.

أحسست بذهني يخرق القتامة المطبقة، شعرت أنه يتعالى على عالم بلا أمل، ولا معنى، ومن مكان ما سمعت "نعم" المظفّرة ردا على سؤالي عن وجود هدف نهائي.
فيكتور فرانكل: بحث الإنسان عن المعنى، ص ١٥١

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق غاية واحدة، مسلكها الذي نجوب أرضه هو من باب الحديث ذي شجون، وثمارها التي نرنو إلى بسطها بين يدي القارئ هي من باب كشف اللثام لبلوغ المرام.

ولعل أُولى الخطوات تشير إلى أن المتابع للشأن الثقافي العربي يلاحظ -بما لا يدع مجالاً للشكّ- أن ما يتم في إطار "التثاقف" مع الحضارة الغربية (ترجمةً، أو تأليفاً) يعجُّ

بالمعلومات الكافية الشافية لكل مَن يرغب في نيل وطر منها. أمّا إذا شاء اكتشاف أن تلك المعلومات هي ممّا لا يُعْتَدُّ به ساعة الجد، أو أنها مجرد معلومات قد ينفخ بها أوداجه في النوادي والصفحات، مُمثِّلةً ما يعنيه المثل العربي: "أسمع جعجعةً، ولا أرى طحناً"؛ إذا شاء ذلك فما عليه سوى التمحيص فقط.

ولهذا، تُمثِّل الكتابات الغربية في هذا الجانب صُلْب مسلك الدراسة؛ ليس بحضورها متناً نمارس عليه عملية النقد، أو نقد النقد، وإنما باعتبار ما تَحْبَل به من الثمار التي سنميط عنها اللثام لبلوغ المرام.

فحين تجيل بصرك فيما يُترجَم أو يُكتَب عن أحدهم من الحضارة الغالبة ستظفر -لا محالة- بما يتخمك من تقريظ الكتاب المترجم، وما لصاحبه من غبار لا يشق في منهج، أو أيٍّ من ميادين الكتابة، كيت وكيت، وما نرزح نحن تحته من تخلُّف وماضوية، وتمسُّك بالكتب التراثية، ونظرياتها التي تُعوِّق انطلاقنا في مجالي الحرية والإبداع؛ فيكون التبكيت لنا من هؤلاء، وجلد الذات، وتَمَنِّي لو أننا لم نولد، أو كنّا نسياً منسياً.

أليس الأمر كذلك؟ إذن، أنعم النظر. فلا شكّ أنك ستواجه قول أحد نقاد الأدب أو مبدعيه -والأدب للتمثيل فحسب- عن الرومانسي أو الحداثي، إنه أصبح مركز الكون، ومنبع القيم جميعها، جاعلاً نفسه مقياس كل شيء في الوجود، ومُنطلِقاً وراء اللامحدود والمطلق حتى يمتلكه. وكأننا لا نرى في هذا القول -عند حَسَني النوايا منّا- إلا صياغته المنتشية، وتعبيره الأدبي الذي ينبغي إبعاد الفكر والفلسفة عن النظر فيه، وممارسة العملية النقدية الحقَّة حوله. أو أننا نرى فيه -عند مَن يَعْنون ما يقولون- الحرية الأدبية، والاكتناه، والإبداع، والمغامرة الفردية المتمردة... ولكننا نطمس عند هؤلاء وهؤلاء الخلفيات والنماذج الكامنة التي تُحرِّك مثل هذه الأقاويل، بلغة حازم القرطاجني، ونغفل عن أن هذا الكلام عند أهله؛ أي المنظومة الفلسفية والمعرفية الغربية، إنما أطلقته حناجر الأبناء؛ لأنها فعلاً كانت إبانه تعلن موت القيم، وتيه الإنسان، وتمرُّده،... زاعمةً أنها إنما تدرك طبائع الموجودات علماً، وتدرك قيمها عملاً، ناسيةً أن ذلك هو ممّا فوق طورها، وأنه طمع في محال.

وإنه لمن باب الإنصاف، وإحقاق الحق أننا لا ننكر مغامرة هؤلاء الغربيين في الكتابة، بل يمكننا زعْم أنهم بلغوا مراقي من البحث والكدِّ المعرفي الذي لو ذكرنا جزءاً منه لاهتز أصحابنا (جالدو ظهورنا) رعباً، ولولّوا فراراً.[1]

غير أن بيت القصيد يكمن في ما نرى أنه يُمَثِّل تدليساً بأحد وجهين؛ إمّا الإفراط في التقريظ والثناء، ثم السكوت -جهلاً أو عمداً- عمّا لا بُدَّ من كشفه للقارئ عن هؤلاء المحتفى بهم بقول كل شيء؛ حتى تكتمل كل أطراف الصورة لديه، ويدرك الحقيقة كاملة، وهذا ما وسمناه بسؤالنا: هل يوجد وجه سلبي خفي نجهله عن بعض الكتابات؟ وإمّا التفريط فيما قد يكون عند هؤلاء من إشارات مشرقة تلجم من غلواء الإفراط، وتدفع القارئ إلى الإحساس بالقلق المعرفي، والتساؤل عمّا وراء التلة على أقل تقدير، وهذا ما وسمناه بسؤالنا: هل يوجد وجه إيجابي خفي نجهله عن بعض الكتابات؟

ولهذه العِلّة الكامنة، كانت ساحُ الكتابات الغربية هي ميدان الاختبار، لعلنا نعود منها بما يفي بالحاجة إلى المعرفة، ويلبّي لهفة التطلُّع إلى الاكتشاف.

أولاً: تقصّي وجود وجه سلبي خفي نجهله عن بعض الكتابات الغربية

الظاهر لنا أنه ليس شرطاً أن نقتفي آثار هذا الوجه في الكتابات كلها، وإنما سنكتفي بما نراه يفي بالغرض من إشارات مركّزة دالّة. أمّا الوجه السلبي الكلي فهو ما نراه يتمثَّل في القول الصريح إن للقيمي حضوراً باهتاً في الكون، بل إنه لينعدم انعداماً لا يحتاج إلى تأويل، وإنما صرختْ به عبارات الكُتّاب، وتتأطَّر به رؤاهم. وهو ينطلق من نفي القيم الأخلاقية الإنسانية -في خطوة أُولى- ثم يتجرأ -في خطوات تالية- حتى إنه لَيتطاول؛ فيتمرد على الله. وأيُّ استخفاف أكبر من أن يرد على لسان شخصية نيتشه في رواية حديثة؛ إذ ترُدُّ على شخصية الطبيب المعالج وهما يتحدثان عن داء الشقيقة: "والاضطراب في الإيقاع الكامن؟، أم الأسباب؟ هل سنصل في نهاية الأمر إلى الله-

---

[1] انظر محاضرة الكاتب التي ألقاها في السابع عشر من رمضان عام ١٤٣٧هـ، في مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بمدينة وجدة، والتي تحمل عنوان "انشغالات المثقف الغربي: نظرات في خمسين مؤلفاً".

الخطأ النهائي في البحث الخاطئ للحقيقة المطلقة؟." فلا يكون من الطبيب إلا أن يؤكِّد من دون أدنى تحفُّظ: "لا، يمكن أن نصل إلى روحانية طبية، لكن ليس الله! ليس في هذا المكتب."[٢] وعلى هذا، فهو يتمرد على الله، ثم يعلن الكفر به جهاراً نهاراً.

– ضروب من اغتيال القيمي، واتخاذ الله ظهرياً في كتابات أدبية وفكرية غربية:

حين نراجع كثيراً ممّا كُتِب عن الاتجاه الرومانسي -مثلاً- في الكتابات العربية، فإننا نجد احتفاءً بالغاً، وإشاراتٍ قد لا تتجاوز ما يسدُّ الرمق، وهو ما يُمثِّل في الجوهر فقط صدى لأحد كتب الغرب. فمن الملاحَظ -مثلاً- أن الرومانسية، وعصرها، أو فترتها كما يرد في الأدبيات الغربية، كانت حركة فنية وأدبية وفكرية نشأت في أوروبا نهاية القرن الثامن عشر تقريباً، وبلغت ذروتها في معظم المناطق إبّان الفترة الممتدة بين عامي (١٨٠٠- ١٨٥٠م) تقريباً. وقد كانت في جزءٍ منها ردَّ فعلٍ على الثورة الصناعية، وثورةً على الأعراف الاجتماعية والسياسية الأرستقراطية لعصر التنوير، وردَّ فعلٍ أيضاً على الترشيد العلمي للطبيعة. وقد تجسَّد ذلك على نحوٍ كبير في الفنون البصرية، والموسيقى، والأدب.

يضاف إلى ذلك أنها كانت على طرف نقيض من مذهب الكلاسيكية الجديدة. فإذا كان من خصائص هذا المذهب التركيز على الفكر، والانضباط إلى العقل والولع به، والبُعْد عن الحياة اليومية أو عدم الاكتراث بها، وسيادة أحداث الحياة الحضرية، وأولوية الموضوعية، ثم العودة إلى الكُتّاب الكلاسيكيين بغية الاستمداد منهم؛ فإنّا نجد أن خصائص الرومانسية تقابلها على التوالي؛ فهي تُركِّز على الخيال، والانطلاق الحر للمشاعر والرغبات، والقرب من الحياة اليومية للشخص العادي، والتماس الإلهام من حياة الوطن والطبيعة، وأولوية الذاتي، ثم العودة إلى العصر الوسيط بغية الاستلهام.

ثم نجدها تُعنى عناية قصوى بأهمية الفرد (أي التمركز حول الأنا) الذي يُمثِّل البطل الرومانسي الفريد من نوعه، والذي يُعَدُّ خارقاً أيضاً.

---

[٢] إرفين. يالوم. **عندما بكى نيتشه**، ترجمة: خالد الجبيلي، بغداد-بيروت: منشورات الجمل، ط١، ٢٠١٥م، ص١٣٨.

وكان حظٌّ توظيف الرمز والأسطورة مهماً في تصوُّر الرومانسيين للفن؛ فهم يرون أن الرموز تُمثِّل بدائل الإنسان الجمالية للغة المجازية الخاصة بالطبيعة. وقد منحت الأساطير هذه القيمة أيضاً؛ لأنها يمكن أن توحي بأشياء كثيرة في الوقت نفسه. وهكذا اعتُقِد بأنها متفوقة على الاتصال المجازي المباشر بين أيِّ طرفين. وقد كانت لها الرغبة في التعبير عمّا لا ينقال (اللانهائي)، وذلك عن طريق موارد اللغة المتوافرة التي تُفضي إلى الرمز أولاً، ثم إلى الأسطورة بوصفها سرداً رمزياً.

وهذا كله -على وجه التقريب، من دون الدخول في التفاصيل التي قد تحتاج إلى مؤلَّف كامل- ما قد تجده بين السطور وأنت تتصفح أيَّ كتاب عربي مترجَم، أو مؤلَّف عن الرومانسية.

بيد أن الوجه الخفي الذي ألمحنا إليه هو ما تُلخِّصه مقولة أحد الغربيين بصورة كلية؛ إذ يرى أنه يُعتقَد غالباً أن "فلسفة ما بعد الحداثة قد واصلت التقليد الحديث القائم على معارضة اللاهوت المسيحي. وبينما رامت الحداثة أن تفرض على المعتقدات المسيحية التحقُّق المحسوس اقتضاءً، والمؤسَّس على العقلانية والإمبريقية، فإن ما بعد الحداثة، على العكس منها، يبدو أنها تجحد وجود أيِّ أنظمة لحقيقة كلية." وذكر أن دارساً آخرَ صاغ الأمر بإيجاز على النحو الآتي: "لقد حاولت الحداثة رفع الإنسان إلى مقام الله، أمّا ما بعد الحداثة فقد سعت إلى تدمير مكانة الله ذاتها وصفاته، أو تفكيكها."[3]

والحقيقة أن ظهور الإلحاد المعلن في خطاب مشترك قد اصطبغ بعلامة المؤرِّخين لأفكار الإنجليز، أمثال: ج- م- روبرتسون J.M.Robertson، وإيان ماكلمان Iain McCalman، ودافيد بيرمان David Berman الذي أرَّخ في مؤلَّفه "تاريخ الإلحاد في بريطانيا من هوبز إلى راسل"[4] أن ولادة الإلحاد المعلن كانت عام ١٧٨٢م. وبالرغم من

---

3 Lee, Hok Siew. Christianity and the Postmodern Turn a Critique of Postmodern Epistemology, A thesis submitted for the degree of Master of theology, At the South African Theological Seminary in May 2009, p. 8.

المسيحية وما بعد الحداثة تحوّل نقد ابستيمولوجيا ما بعد الحداثة

4 Berman, David. *A History of Atheism from Hobbes to Russel* - Routledge Library Editions, Philosophy of Religion, 2013. تاريخ الإلحاد من هوبز إلى راسل

ذلك، فإنه لم يكن لتواريخ الفكر هذه أيُّ نظرة -ولو خاطفة- تنظرها إلى الشِّعر بوصفه نوعاً خاصاً من الخطاب؛ ما دفعها إلى التغاضي عنه، إلا في حال تداخل مع الفلسفة أو الجدل بصورة شفّافة.

ويظهر نقيض ذلك في الدراسات الأدبية؛ حتى إن بعض هذه اللحظات الشفّافة من التداخل تميل إلى التغاضي أو الإقصاء؛ سواء جُنِّبت القضية بطرائق مختلفة، أو عومِلت بوصفها بداهة، أو جُعِلت مرتبطة بواحد، أو اثنين من الكُتّاب في آنٍ معاً.

وفيما يخص النظر إلى القضية بوصفها موضوعاً، فإن الحضور التام للإلحاد في الأدب الرومانسي قد نُظِر إليه؛ إمّا بصورة ضيقة بحيث لا يكاد يُتصوَّر، ويمكن وجوده، وإمّا بطريقة فجّة، بوصفه خارج الموضوع، وذلك في سياقٍ يَعُدُّ الشِّعر الرومانسي نفسه نوعاً من الدين. ولتقديم مُسوَّدة مُلخَّصة تقريبية لإحدى الصور القديمة التي ما زالت منتشرة على نطاق واسع، يمكن القول إن القرن الثامن عشر الميلادي كان عصر النثر والعقل. وهذه الصورة حُفِظت لنا في الوقت المناسب تماماً من قبل "نهضة الأعجوبة" التي تُشكِّل الرومانسية.

لقد كان ذلك -بطبيعة الحال- لاحقة واحدة فقط ism، بصرف النظر عمّا قاله معظم محترفي التنظير من أهلها (ووردز وورث، أو كوليردج خاصة) عن ذلك من كونه صحيحاً دائماً. وبوجه عام، فقد ارتبط هذا الأمر بإعادة اكتشاف حقائق الدين بواسطة الطبيعة أو الخيال، أو برؤية خاصة ممزوجة من كليهما؛ لفهم أيّهما سيكون مقبولاً من الأسرار الداخلية للرومانسية. وسواء أكان هذا الشعور بالسحر المتولِّد من جديد مُتمِّماً لأشكال الدِّين القديمة، أم مُحِلّاً أُخرى جديدة محلَّها؛ فإنه لم يكن دائماً على درجة من الوضوح، ولا سيما أنه قُدِّم -في كثير من الأحيان- بوصفه قضية غير حادثة، حتى في نظر الشعراء أنفسهم، وهم ثملون، وفي حالة نشوة؛ نتيجة تأمُّل عجائب الطبيعة، وغزوات عقولهم الخيالية الخاصة.[5]

[5] Priestman, Martin. *Romantic Atheism Poetry And Freethought-1780-1830 Cambridge studies in Romanticism37*, Cambridge University Press, 2000, Introduction.
شعر الإلحاد الرومانسي والفكر الحر

وهذا الكلام المكثَّف نتبعه بما يجليه، ويميط عنه اللثام، وليس غرضنا التأريخ للقضية بقدر محاولة تجميع أطراف الخيط الناظم بالتماس مفاتيح ما هو خفي؛ يستخف بالقيمي، أو يعدمه، بل يتجاوز ذلك إلى التمرد على الله -جل شأنه- أصلاً.

فممّا ساقه جاك دريدا Jacques Derrida، في أثناء معالجته مفهوم "الصداقة" في الفصل الموسوم بـ"ارتداد" Recoils في أحد كتبه، قوله: "ومن ثمَّة، لا يستطيع المرء أن يرغب في الله صديقاً."[٦]

وممّا أثاره دافيد جاسبر David Jasper في الصفحات الأُولى عن واحدة من أشهر الروايات، لأحد أشهر الكُتّاب، قوله إن التأويلات لهذا المشهد الحاسم [إصابة السارد بمرض تناسلي] تثير واحداً من الأسئلة المركزية في الكتاب كله، ويقصد به رواية "دكتور فاوستوس" لتوماس مان. ثم يسأل: "فهل مصير ليفركوهن Leverkuhn، باعتباره إنساناً وفناناً، هو أمارة قوة خارقة غاشمة؟ أو: هل أن حكايته غير السعيدة نتيجةُ التخلّي عن العقل والإنسانية اللذينِ يجب عليه تحمُّل المسؤولية عنهما وحده؟ هل عدميته الموسيقية، العدمية التي تعكس المصير المظلم لزمنه ومكانه، هي من عمل مفيستوفيليس Mephistopheles، أو من صنع الجنون؟ ويقود هذا السؤال إلى رديفه عن الأمل (إن وُجِد) الذي يمكن التقاطه من هذه القصة عن السقوط والخراب."[٧]

وفي المقطع الذي يليه في آخر فقرة ضمن الصفحة الثانية من الكتاب، نراه يضيف قائلاً: إنه من الصعب أن يكون المرء راضياً عن هذا الأمل الجمالي بعيد المنال. وكان قد وصفه -في حدِّه الأدنى- حين جابه رعب اللعنة الفردية واللعنة الجماعية المتجلِّية في مؤلَّف مان. ثم يُقرِّر: "إن ذلك صعب لأن مان نفسه أشار إلى أن هناك شيئاً عدمياً حول الفن ذاته؛ فهذا الفن نفسه مسؤول، جزئياً على الأقل، عن إغواء الروح البشرية

[6] Derrida, Jacques. *The Politics of Friendship* , translated by: George Collins, Verso: Radical thinkers, 2005, p. 224. سياسة الصداقة

[7] Crowder, David and Jasper, Colin. *European Literature and Theology in the Twentieth Century: Ends of time*, The Macmillan Press Ltd, 1990, p. 2.
الأدب الأوروبي واللاهوت في القرن العشرين

بهاوية العدمية الحديثة. وإذا ما فشل العقل والفن كلاهما، فما هي الموارد الأُخرى التي لدينا؟ الدين؟ ربما، فهناك موضوع ثابت بالتأكيد عن الدين في الكتاب؛ إذ اعتقاد ليفركوهن اللوثري يتم تأكيده عبر متن الرواية، ونعلم أن دراسته الأولى في الجامعة كانت اللاهوت، هذه الدراسة التي تخلّى عنها من أجل مواصلة مصيره الموسيقي."[٨] ويُبيِّن المؤلِّف أن مان يُقدِّم -من صورة زيتبلوم Zeitblom، وليفركوهن، واللعب على العلاقة بينهما- شكلاً طيِّعاً للاختيارات التي يمكننا القيام بها في مواجهة اليأس المطلق: أهو العقل، أم الفن، أم الإيمان؟

ثم دونكم ما نجده في مقدمة هذا الكتاب، جليل الفائدة فيما نحسب، واضح القضية منذ عنوانه؛ إذ وسمه المؤلِّف بـ"غياب الإله في أدب الحداثة". ونجد العنوان الأصلي في المقدمة هو "الأدب بعد وفاة الإله"، والعنوان الفرعي ذا الدلالة البالغة مُمثَّلاً في ثلاث مفردات: الغياب، والموت، والصعوبة. وقد خطا المؤلِّف فيه خطوته الأُولى بسوق هذا الكلام: "في العام ١٩٦٥ أتبع ج- هيلس ميلر كتابه عن الشعر الفيكتوري، غياب الإله، بـ"شعراء الواقعية"، وهو كتاب عن الحداثة. وقد كتب في مقدمته أنه "إذا كان موت الإله قد افترض من لدن كثير من الشعر الفيكتوري، فإن موت الإله هو نقطة انطلاق كثير من الكُتّاب في القرن العشرين." ففي كثير من الكتابات الحداثية، كما وصفها ميلر، فإن الإله الذي كان هو الشمس المبدعة ذات يوم، والقدرة مُنشِئة الأفق حيث السماء والأرض يأتيان معاً، قد أصبح شيئاً من فكر كأيِّ شيء آخر. عندما عبَّ الإنسان البحر، فقد عبَّ الإله خالق البحر أيضاً. الإله لم يمت، على ما يبدو، ولكن الحداثة قد جعلت صوت الموت مدوِّياً."[٩]

وأمام هذه الفاجعة التي صنعها الإنسان الغربي بيديه -حتى إن أحدهم علَّق بعين ثاقبة قائلاً: إن اعتبار مسألة الذات ضرورية للموضوع، في نظريات هيغل عن الظاهراتية، أفضى إلى استخلاص أن الله ليس الله من دون عالم الإنسان- فليس مُستغرَباً ما قاله

---

[8] Ibid.

[9] Ericson, Gregory. *The Absence of God in Modernist*, Palgrave Macmillan, 2007, Introduction, p. 1. غياب الإله في الأدب الحداثي

جون بول سارتر عن جدِّه لأمه ألبير شفايتزر (الطبيب المشهورر الذي نال جائزة نوبل، والذي كان يعيش في كنفه بعد وفاة والده وهو ابن عامين) من أنه دفعه إلى اعتبار الشيء المكتوب أكثر واقعية، وأهم من الشيء الذي نعيشه ونحياه. وكان سارتر قد بدأ يكتب الروايات في سنٍّ مبكرة جداً، مُعلِّلاً ذلك بقوله: "لحاجتي إلى أن أُبرِّر وجودي جعلت من الأدب مطلقاً. وكان لا بُدَّ لي من ثلاثين سنة كي أتخلص من هذه الحالة الذهنية."[١٠]

ثم نراه يسترسل مُوضِّحاً من دون مواربة: "إن الأسطورة كانت غاية في البساطة. وقد هضمتها بلا تعب. ولمّا كنتُ بروتستانتياً وكاثوليكياً، فإن تبعيتي الدينية المزدوجة كانت تمنعني من الإيمان بالقديسين وبالعذراء، وأخيراً بالله من كثرة ما كانوا يدعونهم بأسمائهم (...) لقد نمَوْت كعشب برّي على سماد الكاثوليكية، وكانت جذوري تمتص عصارتها، وأصنع منها عصيري. ومن هنا جاء هذا العمى الجلي الذي عانيت منه ثلاثين سنة. وذات صباح من سنة ١٩١٧، في لاروشيل، كنت أنتظر زملاء كانوا سيصحبونني إلى المدرسة، وتأخروا، وما لبثت أن عجزت عن ابتكار شيء أنشغل به، ففكرت في أن أفكر في الله. وفي الحال، تدحرج في زرقة السماء واختفى دون تقديم أيِّ تفسير. قلت في نفسي: "إنه غير موجود"، باندهاش مهذَّب، واعتقدت القضية قد حُلَّت."[١١]

وفي هذا الجو من القتامة -الذي يرى فيه سارتر، وغيره كثير، أن الأسطورة كانت غاية في البساطة، وقد هضمها بلا تعب، وامتنع عن الإيمان بالقديسين وبالعذراء، وأخيراً بالله، وأن الله غير موجود- ماذا عسانا أن نجد سوى ما دعاه أحد الباحثين بـ"مرض القرن" في أطروحة له عنونها عام ١٩٠٤م بـ"شكل من أشكال مرض القرن: عن شعور العزلة الأخلاقية بين الرومانسيين والبرناسيين".[١٢]

---

[١٠] سارتر، جان بول. **الكلمات**، ترجمة: خليل صابات، عيون الأدب الأجنبي، القاهرة: دار شرقيات للنشر والتوزيع، ١٩٩٣، مقدمة المترجم، ص٧

[11] Sartre, Jean Paul, *Les mots*, Gallimard, Paris, 1964, p. 213. رواية الكلمات

[12] Canat, René. *Une forme du mal du siècle: du sentiment de la solitude morale chez les romantiques et les parnassiens*, thèse présentée à la Faculté des lettres de Paris, 1904.

وبملاحظة ما قاله هذا الباحث، يَتبيَّن لنا أن القرن التاسع عشر الميلادي عرف ثلاثة أضرب أساسية من العزلة. "فبعض الكُتّاب قد عرفوا العزلة في المجتمع لاعتقادهم أنهم يستطيعون تجاوز الآخرين؛ أي يفخرون بشعور أنهم مختلفون، أو يخالون أنهم كذلك، فتكوَّنت لديهم الرغبة المحمومة في الاستقلال. والصنف الثاني، منفصلين عن الناس، وجَّهوا تعظيمهم إلى الله، وإلى الطبيعة، وإلى المرأة المواسية. فهم مهتمون بشكل الحياة، وبالحضارات البائدة. فتعاطفاتهم هنا قد انتهت بهم إلى عزلات. أمّا الصنف الثالث فقد عزموا، مزدرين العالم الخارجي، على ألا يتعاطفوا إلا مع أنفسهم، يعني مع الأشكال المختلفة التي يمكن أن تتملَّك أرواحهم مُغيِّرة مشاعرها وأحلامها باستمرار. فقد بحثوا في الكون عن دواعي الاهتزازات، مهتمين بالمرأة، على سبيل المثال، بشكل أقل من اهتمامهم بالحُب. ولكن قد يحدث أن عواطفهم، وأحلامهم، وأفكارهم تتوالى على قلوبهم أو أدمغتهم مثل الضيوف الغرباء عن طبيعتهم الخاصة؛ وهكذا تنشأ عزلة كل روح أمام نفسها، وهو الشكل الأكثر حداثة للعزلة الأخلاقية [الروحية]. وهذه الأشكال الثلاثة من العزلة غالباً ما تتداخل، ويتخلَّل بعضها بعضاً."[١٣]

ولم يورد الكاتب في الصفحات السابقة من كتابه -مثلما نوَّه- إلا المؤلِّفين الذين تتَّخذ العزلة الأخلاقية لديهم شكل نسق فلسفي، وطريقة في إدراك الحياة. غير أننا قد نجد ما يشير إلى الشعور نفسه عند كثيرين غيرهم. ثم ضرب أمثلة على بعض الأسماء؛ بغية إظهار مدى تسلُّل العزلة الروحية -على الأقل- إلى نفوس هذا القرن وأعماله، مُبيِّناً أن هذه العزلة كانت أكثر حدَّة من غيرها، وساق استشهاداً يؤكِّد تمكُّن هذا الداء الدوي، حتى غدا كأنه صبغة الإنسان المعاصر نفسه.

ثم بيَّن المؤلِّف أن هذا الاجتياح لم يكن -حقيقةً- سمة القرن التاسع عشر فقط؛ فهو لم يخترع شيئاً ما دامت هناك أرواح معذَّبة أو معزولة. واعتقد أن لامارتين عندما صرخ: "شخص واحد تفتقده، ويخفُّ القطين"[١٤] لم يقم إلا بترجمة الإحساس بالوحدة، التي هي

شكل من أشكال مرض القرن: عن شعور العزلة الأخلاقية بين الرومانسيين والبرناسيين، أطروحة في كلية الآداب في باريس.

[١٣] المرجع السابق، ص٣١- ٣٢.

[١٤] اخترنا الجملة من بيت الأخطل:

العزلة البسيطة من الحسرة، القديمة قِدَم النفس البشرية. وعندما أضاف لامارتين: "في أرض المنفى، لِمَ أستمر إذاً؟!" قرَّر المؤلِّف أنه قد أَعرب -عقب أخلاقيين كُثْر، وعقب سقْر الجامعة، ثم عقب كاتب التقليد-[١٥] عن ذاك التوق إلى حياة أُخرى، وإلى عالم آخر، جعلته الفكرة المسيحية متفاقماً.

ثم يقول حرفياً: "إنها عزلة الروح الدينية حيث تذهب الشكوى إلى الله أدراج الرياح، فقد رفع المسيح عينيه نحو السماء، في ليلته النائحة، لعله يظفر بمؤازرة من أبيه في بؤسه الأخلاقي؛ ولكن السماء ظلت حالكة، والله لم يستجب."[١٦]

وحسبُنا مراجعة ما يسوقه المؤلِّف، في هذا المقام، عن صاحب البيت الشعري المستشهد به في الفقرة السابقة، وهو ألفريد دو فينييه؛ لنقف على الإحساس المفجع بالعزلة، عزلة الإنسان الخارق. فهذا الشعور بالمنفى داخل المجتمع الإنساني بدا للشاعر كأنه فدية للقدر عن التفرُّد، وعقاب عن العبقرية.

أفليس ذلك سمة الإحساس بالتألُّه الذي سنجده يحكم قبضته على كثير من الكُتّاب، والشعراء، والروائيين، والفلاسفة، والنقاد، حين يخالون أنهم يمتلكون الحقيقة التي تفوق طورهم؟ أفليس هذا الرومانسي -حقيقةً- كل "السوبرمان" النيتشوي في الحضارة الغربية، الذي تبدو له الإنسانية وقد عُزِلت على تلّة صغيرة من الأرض، في زنزانة صغيرة من الكون، بلغة دو فينييه، لا شيء فوقها، ولا شيء يحيط بها. فالإله أبكم -تعالى الله- في فردوسه، والطبيعة فراغ. فلا شيء يستجيب من فوق السماء لشكوى القلوب المعذَّبة، ولا لاستجداءات صلوات المؤمنين؟!

وإذا خامرك -عزيزي القارئ- بعض شكٍّ فيما نبسط بين يديك، فلتتأمَّل هذا الكلام شبه الجامع المانع: "يُعْلمنا مارك تايلر Mark.C.Taylor بأن الله، والذات،

خف القطين فراحوا منك أو بكروا وأزعجتهم نوىً في صرفها غِير

وذلك للبُعْد المأساوي لارتحال الأحبة، والإحساس بفقدهم.

[١٥] يقصد الكاتب هنا مؤلِّف كتاب "التقليد"؛ أي تقليد المسيح عليه السلام، وهو ما يزال مجهولاً، بحسب رغبة أبداها، ويُعتقَد أنه قد عُرِف؛ فبعض الغربيين يظنه توما الكمبيسي Kempsi Thomas، وآخرون يعتقدون أنه جرسين Gersen رئيس دير فرشيلي بإيطاليا، والغالبية تعتقد أنه جرسين المستشار الشهير في نوتردام وجامعة باريس.

[16] Canat, *René. Une forme du mal du siècle:* op. cit. 1904, p. 6.

والتاريخ، والكتاب، تتلازم، إذاً، في علاقة معقدة يكون فيها كل واحد مرآة للآخر. ولا يمكن تغيير أيِّ مفهوم منها دون تغيير المفاهيم الأُخرى. فنبأ موت الإله لم يكن ليبلغ مسامعنا حقاً، حتى ترددت جلجلته في مفاهيم الذات، والتاريخ، والكتاب. فأصداء موت الإله يمكن سماعها في اختفاء الذات/ الأنا، ونهاية التاريخ، وإغلاق الكتاب."[١٧]

وفي معرض تعليق وولتر بنيامين على عنوان ندوة حضرها، أفاد بأن الحقيقة إن وُصِفت بالجمال، فإن ذلك سيكون مفهوماً في سياق الندوة مع وصفها مراحل الرغبة الجنسية. "فالجنس، كما ينبغي فهمه، لا يخون دافعه الأساسي عن طريق توجيه أشواقه نحو الحقيقة. الحقيقة جميلة، ولكن ليس كثيراً في ذاتها، كما هو شأن الجنس. وهكذا الحال فيما يتعلَّق بحُب المرء؛ فالشخص يكون جميلاً في عيني مَن يحبه، وليس هو في ذاته؛ لأن جسده ينتمي إلى ترتيب أعلى في عالم الأشياء، وليس في عالم الجمال. وبالمثل، فالحقيقة ليست جميلة كثيراً في ذاتها، كما يرنو إليها أياً كان. وإذا كان من تلميح للنسبية في هذا المقام، فإن الجمال الذي قيل عنه إنه سمة من سمات الحقيقة، هو مع ذلك أبعد بكثير من أن يغدو مجرد استعارة. إن جوهر الحقيقة مثل احترام الذات لعالم الأفكار، يضمن طبعاً بأن تأكيد جمال الحقيقة لا يمكن التنقيص من قيمته البتة. وهذا الدافع التمثيلي في الحقيقة هو ملاذ الجمال في ذاته، حتى يظل الجمال برّاقاً وواضحاً/ ملموساً تماماً كما تم الاتفاق على أنه كذلك دوماً. إن بريقه هذا، المغري- المغوي طالما أنه يرغب في التألق أكثر فأكثر، فقط، يثير سعي العقل، ويكشف براءته بسبب لجوئها إلى مذبح الحقيقة فقط. الجنس يتبعها مرتحلاً، ولكن باعتباره عشيقاً لها، وليس مطاردها، بحيث أن ابتغاء جمالها البرّاني سيكون في حالة انفلات: فزعاً من العقل، وخوفاً من العشيق، هذا الذي يستطيع أن يتحمَّل وحده الشهادة على الواقعة بأن الحقيقة ليست عملية كشف تدمّر السر، وإنَّما هو بَوْحٌ يقوم بإنصافها. ولكن، هل بإمكان الحقيقة أن تنصف الجمال؟."[١٨]

---

[17] Taylor, Mark. C. *Erring: A Postmodern A/theology* The University of Chicago Press Chicago and London, 1984, Prelude; pp. 7-8. خطأ: خطاب مختلف في علم كلام ما بعد الحداثة

[18] Benjamin, Walter. *The origin of German tragic Drama* translated by: John Osborne, Verso London, New York, 1998, p. 31. أصل المسرحية التراجيدية الألمانية

ثم حاوِلْ -بعد هذا العوم في الشبقية، وانفلات الحقيقة الدائم إلا على العشيق، وهو ما يُذكِّرنا بلغة المتصوفة، وبالقبالة اليهودية خاصة، ولكن المقام لا يتسع هنا لكشف اللثام عن ذلك؛ لذا سنسجل هذه الإشارة ونواصل- أن تتأمَّل الآتي: يقال إن فلسفة بنيامين اللاهوتية/ الكلامية عن اللغة، كما يكشف لنا أحد الدارسين، يمكن أن "توفر مركز فكرته عن النقد الفدائي؛ إذ وَفقاً لتفسيره الديني، فإن سر الفداء مُرمَّز/ مُشفَّر في اللغة. وما تزال فلسفة اللغة، في الوقت نفسه، أحد أكثر الفصول غموضاً في مؤلَّف ليست فيه هذه الفصول سهلة المنال عموماً. ذلك أنه إن كانت تتضمَّن مفتاح فهم البُعْد اللاهوتي لفكر بنيامين، فإن أصولها تتوارى في عمق أعماق الحكمة القَبَالية في الوقت ذاته."[١٩]

وحاوِلْ بعد ذلك أن تتأمَّل النص الذي نقتبسه من إحدى الأطاريح، ونبدأ بعنوانها؛ فقد وسمتها صاحبتها بـ"إلحاد المحللين النفسيين: معاني الإلحاد في نظرية التحليل النفسي"،[٢٠] مُبيِّنةً أن أحد الباحثين لفت الانتباه إلى حقيقة أن الموقف الشخصي لفرويد تجاه الدين حمل عدداً من المحللين (جامعيين، ولاهوتيين، ومُعلِّقين) على وصفه باليهودي المحدَث، واليهودي العلماني، واليهودي عالِم النفس، واليهودي المتناقض، واليهودي المنبوذ/ المكروه، واليهودي المرتد، واليهودي غير اليهودي، واليهودي الملحد. وقد ذكرت المؤلِّفة أن هذا ما ستحمل الأطروحة على عاتقها تدقيقه في قسمها الثاني. وتجدر الإشارة إلى أن فرويد لم يستخدم حرفياً مصطلح "ملحد" في تعريف نفسه، بالرغم ممّا ستقترحه صاحبة الأطروحة من ترجمات فرنسية لما يلائمه. ومع ذلك، فقد استخدم مصطلح Der Gottose للتعبير عن نفسه، وترجمته الحرفية هي: "من دون الله".

وكنت قد نوَّهت في الفقرات السابقة بكتاب جليل الفائدة، ولا ضير أن أُكرِّر هنا هذه القضية؛ وذلك أنني أحسب أن ما ساقه من تدقيق في توظيف المفاهيم لهو ممّا يسند

[19] Wolin, Richard. Walter Benjamin, *an Aesthetic of Redemption Weimar and Now* 7- University of California Press, 1994, p. 37. جمالية الفداء أيام "مدينة فايمار ١٩١٩" والآن

[20] Sandra Bancaud-Besoin *L'athéisme des psychanalystes: les acceptions du terme athéisme dans la théorie psychanalytique – Psychologie* Université Toulouse le Mirail- Toulouse II, 2012. Français- déposé le 17 juillet 2012, p. 23.

إلحاد علماء النفس: معاني مصطلح إلحاد في نظرية التحليل النفسي- علم النفس

ظهر الباحث في التنقيب عن ضالته. وضالتي ههنا هي أن أجمع عرى الخيط الناظم، وأطراف النموذج المعرفي الكامن حول ما زعمت من أنه الوجه السلبي الخفي عنّا في العالم العربي، ونحن نُترجِم لغربيين، أو نُؤلِّف عنهم. ويصدق علينا تعليق المرحوم عبد الوهاب المسيري من أن "مظاهر القصور الأساسية في الخطاب التحليلي العربي (في معظم فروع المعرفة) أننا نقوم بنقل الأفكار دون أن نمعن النظر في الفكر؛ أي إننا ننقل فكرتين أو ثلاثاً، ولكننا لا نلقي بالاً للمنظومة الفكرية المتكاملة بمضمونها الفلسفي، ولذلك فقدنا المقدرة على ربط الأفكار ببعضها بعضاً، ولم ننجح في تطوير موقف نقدي تجاه ما ننقل من أفكار."[٢١]

ومن مظاهر هذه الفوائد الجليلة، تجشُّم أطروحة المؤلِّف عناء تجلية بعض الأعمال الرائدة المُنجَزة عن علم اللاهوت والفلسفة، وبيان إمكانية تكييفها واستخدامها بوصفها شكلاً من أشكال النقد الأدبي. فالمؤلِّف ينظر إلى أدب الحداثة وفكرها -كما يراهما بعض النقاد في أحايين كثيرة- بوصفهما انعكاساً تشكيكياً، في المقام الأول، لما يتعلَّق بموت الإله أو غيابه، وذلك من داخل عدسة النظرية واللاهوت -اللذين طُوِّرا بعد الأنباء القائلة بموت الإله- وخارجها. فكتابه هذا، كما يُنوِّه، سيشارك في التحركات الأخيرة الجارية في الفلسفة واللاهوت، وبخاصة في نظريات اللاهوت السلبي -وهي تصورات كان لها تأثيرها ضمن لاهوت ما بعد الحداثة والفلسفة القارّية، ولكنها غير مستكشفة في النقد الأدبي نسبياً- التي تُقدِّم تأويلاً استعارياً لـ"الله- الأفكار" في نصوص أدب الحداثة، وفي الموسيقى. بالرغم من أن ابتكارات النصوص الفنية الحداثية وصعوباتها تُؤوَّل غالباً بأنها ردُّ فعلٍ على موت الإله المرويّ، أو غيابه المشاهد. ونجده يعتقد بأن الإله لم يختفِ، وإنما يمكن العثور عليه مُدْرجاً ومُقنَّعاً بين ثنايا الطبيعة الصعبة المتناقضة لكثير من بنى الأعمال الحداثية وأيديولوجياتها.[٢٢]

وحتى يزيد الأمر جلاءً -وهذا من الفوائد الجليلة كما نوَّهنا- فقد فكَّك بنية عنوان كتابه قبل الدخول في صُلْب القضايا، مُبيِّناً أن هذا العنوان "غياب الإله في أدب

---

[٢١] المسيري، عبد الوهاب. **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**، مصر: مكتبة الشروق الدولية، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص٢٩٢.

[22] Ericson, *The Abssence of God in modernist literature*, p. 2. غياب الإله في الأدب الحداثي

الحداثة" هدفه الإشارة إلى أمر مختلف عن مؤلَّف ميلر "اختفاء الإله"، ومؤلَّف نيتشه أو ألتيزر "موت الإله". "فإذا كان الإله قد اختفى؛ فهذا يعني أنه كان، وكان مشاهَداً بطريقة ما، وإذا كان الإله قد مات فهذا يشير أيضاً إلى أنه كان، ولكنه لم يعد موجوداً البتة، وأن بعض الأفعال قد قتلته."[٢٣]

ثم يوضح المؤلِّف أنه إذا كان الإله غائباً — في اعتقاده- فهذا لا يعني وجود حضور ضروري له في أيِّ زمن، وإنما يعني وجود وعي بشيء من النقص في هذا الحضور فقط، مؤكِّداً أن رجع صداه يُمثِّل الحضور، ولكن بمعنى شيء مفقود أيضاً. "يذكِّر بـ"الله على هيئة حفرة" God-shaped hole لسارتر، وبالرغبة في "رُبّ عدم وجود" الإله أيضاً. ووعينا بهذا الغياب يُشكِّل مركز الكيفية التي نتلقّى بها العالم. وكل ما نختار أن ندعوه بالإله، فنحن نحس بشعور الحنين إليه، ممّا يتعالى على قضايا الاعتقاد، والإيمان، والحضور."[٢٤]

ويشير إلى أن فرانك تايلر وغيره من المفكرين اللاهوتيين المحدثين نظروا إلى موت الإله بوصفه أزمةً قد غيَّرت (أو يجب أن تُغيِّر) إحساسنا بالتاريخ، والهوية، والكتابة. "وهذه العناصر الثلاثة تتشابك مع خلق الفن وإدراكه، وفهمنا للزمن، والمؤامرة، والسرد، وموضوع الفن. إنه في الحداثة حيث تمَّ سَنُّ هذه التوترات بحدَّة/ بمأساة أكبر. ففي أوائل القرن العشرين قام أدب الحداثة، والفن، والموسيقى بتصوير الصراع مع التحولات الإبستيمولوجية في اللاهوت الحالي، ويمكن الإمساك بها بشكل لا يوصف في هذا النسيج (وهي قد حُلَّت، أو قد لا تكون) من التاريخ، والهوية، والفن (أو الغائية، والإنسانية، والكتابة) في الوقت نفسه الذي تتصارع فيه مع فكرة موت الإله أو غيابه."[٢٥]

ولا ضير علينا -فيما نحسب- تأكيد أن ما خفي عنّا لا يُعَدُّ رجماً بالغيب، وإنما يُمثِّل حقيقة أكيدة. ولنضع أيدينا على جرح الجهل أو التجاهل لدينا، بالإشارة إلى مفكر

[23] Ibid.

[24] Ibid., p.3

[25] Ibid., pp. 3-4.

(دريدا) ملأ الدنيا، وشغل الناس في عالمنا العربي، ودفع كل مَن هَبَّ ودَبَّ إلى تبنّي مصطلحاته في التفكيك (مثل: الغياب، والحضور، والأثر، والاختلاف، والإرجاء، وغياب المعنى) والدعوة إليها. وثمة من يرى أنه يجهل الخلفية المعرفية والفلسفية والقبالية[٢٦] التي تكمن خلف بريق تلك المصطلحات. وهذا ليس ادِّعائي قطعاً، وإنما هو كلام مَن سبر غور البحث.

فقد ورد في مقدمة كتاب "الإلحاد المتطرف: دريدا وزمن الحياة"[٢٧] ما يشير إلى أن هذا الكتاب يُمثِّل محاولة لإعادة تقديم مسار عمل دريدا كاملاً، ودحض مسألة وجود تحوُّل أخلاقي أو ديني في فكره، وبرهنة أن الإلحاد المتطرف هو سمة تغلب على جميع كتاباته. ولهذا يعمد المؤلِّف إلى توضيح المصطلحات بما لا يدع مجالاً للتخمين، قائلاً: "إن الإلحاد قد حدَّد نفسه تقليدياً في إنكار وجود الله والخلود، دون تحقيق في وجود الرغبة فيهما، أو عدمها. وفي الإلحاد التقليدي كان وجود الإنسان الفاني ما زال متصوراً كالاحتياج إلى الرغبة في التعالي أيضاً. وفي المقابل، من خلال تطوير منطق الإلحاد الراديكالي، يمكنني أن أزعم أن ما يُسمّى بالرغبة في الخلود، تحجب الرغبة في البقاء على قيد الحياة التي تسبقها وتناقضها من الداخل."[٢٨]

ثم يضع يد القارئ على ما يُمكِّنه من استيعاب مصطلحاته؛ إذ يقول: "ولتأسيس منطق الإلحاد الراديكالي، سأنطلق من مفهوم دريدا عن التباعد (*espacement*). فكما يشير في وقت متأخر من عمله "عن/ في اللمس"؛ التباعد" وهو الكلمة الأولى في أيِّ

[٢٦] للوقوف على هذه الحقيقة، انظر:

- Sanford L. Drob. *Jacques Derrida and the Kabbalah*, 2006. جاك دريدا والقبالة

- Susan Handelman, *The Slayers of Moses: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory ,Albany: State University of New York Press, 1982.*

قتلة موسى: ظهور التأويل الحاخامي في النظرية الأدبية الحديثة

[٢٧] انظر مقدمة كتاب:

- Hägglund, Martin. *Radical Atheism Derrida and the life of Time* Meridian Crossing Aesthetics Werner Hamacher Editor, Stanford University Press, Stanford California 2008. الإلحاد المتطرف: دريدا وزمن الحياة

[28] Ibid. Introduction, p.1

تفكيك مناسبة للفضاء، وللزمن في الوقت نفسه. على نحوٍ أدق، التباعد هو اختصار لما يصير فضاء من الزمن *the becoming space*، ولما يصير من الفضاء زمناً. وبالرغم من أن هذا التعقيد للزمان وللمكان يحدِّد كل المصطلحات المفاتيح لدريدا (كالأثر، والكتابة الأصلية، والاختلاف)، فقد لقي قليلاً من الاهتمام في الدراسات عن عمله، بل إن دريدا نفسه لم يضطلع بوضع توسع مفصل عن كيف يكون ما يصير فضاء زمناً، وما يصير زمناً فضاء مفهوماً، علماً بأنها عملية الحد الأدنى في التفكيك الذي يسري في كل ما يحدث."[29]

أمّا مبحث "مناعة الحياة الذاتية: دريدا والإلحاد المتطرف"[30] فقد افتتحه المؤلِّف باقتباس لدريدا، يقول فيه: "لا يستطيع المرء أن يرغب في الله صديقاً *One cannot want God for a friend*". وهو مقتبس من كتاب دريدا "سياسة الصداقة" *Politics of friendship*، الذي عقد فيه مقارنةً بينه وبين أغسطين الشاب الذي فُجِع بوفاة صديقه، وكيف تأثَّر بذلك تأثُّراً عميقاً، ثم كيف اهتدى إلى الأخلاق. فبعد أكثر من ألف وخمسمائة عام، وجد دريدا نفسه في وضع الحِداد الذي مرَّ به أغسطين، مستجيباً لموت صديقه بول دي مان، فكتب سلسلة من المحاضرات حملت عنوان "ذكريات"، وأكَّد -مثل أغسطين- أن الصداقة تحكمها دائماً حقيقة أن أحد الصديقينِ سيموت قبل الآخر، وأنه لا توجد حقاً صداقة من دون هذه الحقيقة بالتناهي. "وبالتالي، فدريدا وأغسطين كلاهما يثبتان أن الرغبة البشرية في الفناء محفوفة بالمخاطر؛ لأنها تجعل المرء يتوقف على ما سوف يختفي، ولكن ردودهما تختلف اختلافاً جذرياً؛ فتحوُّل أغسطين إلى المسيحية هو بصراحة ابتعاد عن التعلُّق بالحياة الفانية... وعلى النقيض منه فإن دريدا يتمسك بأننا نحب الفناء كفناء، وأن لا شيء يمكن أن يكون بعد الفناء، ويلتقط الفناء المطلق للحياة في فكرته عن الموت كنهاية للعالم، وهي موضوعه الموجه لتأملاته عن الحداد؛ فهو يستمسك صراحة بحجته ضد فكرة الله، ويلوح أن الله، كفكرة

[29] Ibid., p.2.

[30] المرجع السابق، ص١٠٧ وما بعدها.

الموت؛ لا يمكن أن يضع حدّاً للعالم الحقيقي والنهائي، حتى وإن كان يضع حدّاً للعالم الفاني للكائن الفرد الحي."[٣١]

وفي صفحة أُخرى، ضمن هامش المقدمة الأول، يوضح المؤلِّف كيف استخدم مصطلح "جذري" *Radical*؛ إذ يؤكِّد أن استعماله هذا المصطلح يتطلب بعض التوضيح. "فدريدا نفسه قد عبَّر عن تحفُّظات تتعلَّق بالفعل *to radicalize* بقدر ما يدل على الحركة نحو جذر، أو أس، وحدوي، فاستخدامي لمصطلح "جذري"، مع ذلك، لا يشير إلى جذر وحدوي، أو أس، بل يسعى إلى إثبات أن الجذر يقتلع نفسه، وأن الأرض/ الأس، تقوض نفسها، فالإلحاد الراديكالي يذهب إلى جذر الرغبة في المفهوم الديني بغية إظهار أنه منقسم على نفسه."[٣٢]

ولكن، هل تمكَّنا بهذه الإشارات المركَّزة من إيضاح المحور الأول الذي تساءلنا في مفتتحه: هل يوجد وجه سلبي خفي علينا في الكتابة العربية عند الترجمة والتأليف عن علماء الغرب؟ هل وفَّيناه حقه؟ لا شكّ في أن الإجابة هي بالإيجاب؛ فقد نَقَبنا عن ذلك في كتابة هؤلاء العلماء أنفسهم -بما تسمح به المساحة المخصصة للدراسة- وما الصفحات السابقة إلا محاولة لسبر أغواره هناك، حيث يختفي وراء الأسطر، فيغيب عنّا، ونحن نلهث جاهدينَ لتقصّي المعلومات والحقائق، فلا أنفسنا أنصفنا، ولا هذا الغربي عرفنا، خلافاً لأهل الحضارة الغربية الذين أدركوه وحدهم، وأوضحه كثير منهم للعالَمين، وبسطوه بين أيدينا، حتى إنه يُخيَّل إلينا أن أحدهم يُمعِن في صفع بعض المتنطعين من مُدَّعي حرية التفكير منّا حين يقول بكل جلاء: عندما يتوقف الناس عن الإيمان بالله، فإنهم لا يؤمنون بشيء ما، بل يعتقدون أيَّ شيء. ونجد آخر يُروِّج لأفكار دريدا حين يضع عنوان To Love The tallith More Than God (حُبُّ الشَّال أكثر من حب الله) لمبحثه في أحد الكتب،[٣٣] في إشارةٍ إلى أن المصلِّي يحب الكِبة (قبعة صغيرة) التي

[٣١] المرجع السابق، ص١٠٧.

[٣٢] المرجع السابق، ص٢٠٧، هامش المقدمة الأول.

[33] *Derrida and religion: other testaments* edited by Yvonne Sherwood and Kevin Hart. Published in 2005 by Routledge, Taylor and Francis Group.

دريدا والدين: وصايا أخرى. والشال هو الذي يرتديه اليهود في صلاة الصبح، وهو ذو عُقَد في كل حواشيه.

يضعها اليهودي على رأسه في أثناء الصلاة والشال أكثر من حبه لله. أمّا النتيجة التي يجلِّيها آخر فتتمثَّل في أن فكرة "السوبرمان" عند نيتشه هي الشيء الذي يحتل عند المرء مكان الله، كما يرى كارل يونغ.

ثم نجد المؤلِّف يُكرِّر الصفع بكلام طويل نحاول إجماله بموضوعية، مغلقينَ به دائرة المحور الأول. فبالرغم من عِظَم الضجة التي أثارها أتباع داروين من بين الملحدين آنذاك (نظراً إلى حجم البحوث البيولوجية التي تراكمت في العقود الماضية)، فقد طَفَتْ على السطح معتقدات أُخرى. صحيح أن فكرة الشكّ الديني بدأت مبكراً، ثم تعاظم زخمها في القرنين السابع عشر، والثامن عشر الميلاديين، وبخاصة حين أعلن نيتشه موت الله عام ١٨٨٢م، والقول إننا -نحن البشر- قتلناه؛ غير أن كثيراً من الناس شُغِلوا بالسؤال الذي أقلق أذهانهم: كيف نستطيع العيش من دون كيان متجاوِز (خارق) يمكننا الاعتماد عليه؟

ويسترسل المؤلِّف في كشف اللثام حين يعلن أن الفلاسفة، والشعراء، والمسرحيين، والرسامين، وعلماء النفس -سنُمثِّل على أولئك فقط بمَن تبدأ مهنهم بأحد حروف الأبجدية نفسه- سعوا جميعاً إلى التفكير في معضلة كيفية العيش (فردياً، وجماعياً) من دون الله. فالعديد من هؤلاء (مثل: دوستويفسكي، وت.س. إليوت، وصمويل بيكيت) أعربوا عن قلقهم ورعبهم ممّا عَدُّوه عالَماً قاتماً لحظة التخلّي عن حقيقة وجود الله. وقد أشعل إنذار الأنبياء بالويل والثبور لهؤلاء مخيلة العامة، حتى ظهرت في عصر الملحدين فئة أُخرى ركَّزت على أرواح جديدة، بدل الانتظار والتقلُّب في البرد، وظلمة الأرض المقفرة لعالَم ملحد، مُكرِّسةً طاقاتها الإبداعية لابتكار وسائل للعيش مع الاعتماد على الذات، والاختراع، والأمل، والذكاء، والحماس.[٣٤]

لقد قدَّم لنا الغربيون كل ذلك مشكورينَ، ولو تأمَّلنا العالَم من حولنا لوجدنا كيف اضمحل القيمي وانعدم، فخيَّم الرعب، ولاحق شبح العدمية أوروبا. ولكن، هل من

[34] Watson, Peter. *The Age of Atheists How We Have Sought to live since the Death of God- Simon and Schuster*, New York London Toronto Sidney New Delhi, pp. 17-18.
عصر الملحدين كيف سعينا إلى العيش منذ موت الإله- سيمون وشوستر

صدمة تحيي فينا روح البحث المتأني، وتوقظ شعور الإحساس بثقل مسؤولية أن تكون باحثاً أو مثقفاً في عالَمنا العربي؟ ومعاذ الله أن نزعم أننا أتينا بما لم تسطعه الأوائل، أو ننكر جهود العمالقة من مفكرينا المعاصرين الذين تتلمذنا على صفحات كتبهم، مثل: أبو يعرب المرزوقي التونسي، وعبد الوهاب المسيري المصري، وطه عبد الرحمن المغربي.

ثانياً: تقصّي وجود وجه إيجابي خفي نجهله عن بعض الكتابات الغربية

نفتتح الكلام في هذا المحور بمثل ما افتتحنا به نظيره الأول؛ أي بما نراه يُمثِّل كلاماً كلياً يُؤطِّر القضية التي نروم معالجتها، وهي التنقيب عن الوجه الإيجابي الخفي في الكتابات الغربية، الذي غفلنا عنه، كما هو حال نقيضه في المنظومة نفسها، التي نحسب أن صراع المتقابلين the struggle of the opposites مركوز في عمق أعماقها منذ فلسفاتها الأولى. وما ينبئك أحد مثل أهلها أنفسهم؛ إذ يقول مارك تايلر: "إن تاريخ الفكر الديني في الغرب يمكن قراءته على أنه حركة نوّاسية بين أضداد خالصة وجلية حصرياً."[٣٥] ثم يسوق واحداً وأربعين زوجاً متقابلاً للتمثيل، مُفتتِحاً بأولها: الله ≠ العالم. وسنسلك السبيل نفسه؛ أي التنقيب عن ضالتنا في كتب الغربيين أنفسهم.

- ملامح قيمية، وعودة جديدة إلى التدين:

يرى أحد الدارسين[٣٦] أن فريدريك شلايرماخر Friedrich Schleiermacher هو من علماء اللاهوت الأساسيين الذين استجابوا للحداثة، وأن لاهوته فُهِم بوصفه أفضل ما يجعل الإيمان المسيحي في سلام مع العقلانية الحداثية. ويمكننا أن نطالع في هذا المقام مؤلَّفه الموسوم بـ"عن الدين: خطب إلى مُهينيه المثقفين"،[٣٧] وسنورد منه اقتباساً في موضعه من هذه الدراسة.

[35] Taylor, op cit., pp 9-10.

[36] Lee, *Christianity and the Postmodern Turn a critique of postmodern epistemology*, op.cit. p.12.

[37] Schleirmacher, Friedrich. *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, Translated by: John Oman from the Third German Edition in 1893, This text is in the Public Domain-Digital Edition created 2006. عن الدين: خطاب إلى من يزدريه من المثقفين

ثم نجده يسطّر القاعدة الذهبية التي تثبت فعلاً أن ما جهلناه وخفي عنّا (السلبي منه، والإيجابي) هو حقيقة جلية ماثلة للعيان عند أصحابه بلا ريب. وتنص هذه القاعدة على أن عدم الاكتفاء بالإبستمولوجيا الحداثية راجع في كثيره إلى فشل مشروعها الذي يَعُدُّ المعرفة المطلقة من طور الإنسان، وأن الكائن البشري يتجاوز مُعوِّقات ذلك تدريجياً.

ونراه بعد ذلك يسترسل، فيُسمّي الأشياء بأسمائها، ولا يُدلِّس على المتلقي، فيذكر ما سمّاه عصابة الستة the Gang of six التي شكَّلت التفكير الرئيس لنظرية ما بعد الحداثة. وهؤلاء الستة هم: نيتشه Nietzsche، وهايدغر Heidegger، ودريدا Derrida، وفوكو Foucault، وليوتار Lyotard، وروري Rorty.

ويعزو الكلام في التسمية إلى ويستفال ميرولد Merold Westphal الذي أشار إلى نيتشه، وفرويد، وماركس باسم "رؤوس الريب" masters of suspicion، استناداً إلى ما أورده بول ريكور Paul Ricœur في مؤلَّفه عن فرويد. وقد قرَّر ميرولد أن "أولئك الثلاثة تسبَّبوا في ضرر بالغ؛ فهم ملحدون، والأسوأ أنهم ملحدون متشددون، بل الأسوأ من ذلك أنهم من بين الملحدين الأكثر تأثيراً وقراءةً على نطاق واسع في أيامنا."[٣٨]

وقد قال ريكور في ذلك: "ولا ينبغي، مع ذلك، أن يساء فهم اعتبارهم أهل مذهب الشكّ skepticism. إنهم الثلاثة الكبار المدمرون دون ريب. ولكن هذا نفسه لا ينبغي أن يخدعنا عن التقويض."[٣٩]

إن الأمر هو كذلك حقاً، وإن البحث المتبصر يفرض علينا أن نسأل أهل الذكر؛ فهم رواد تلك الشعاب. ومن هذه الأسئلة: كيف حدث ذلك؟ ما مدى مصداقيته؟ ما تفاصيله؟ والظاهر أننا لا نملك شيئاً سوى التحلّي بفضيلة الاستماع وتمثُّلها.

---

[38] Merold, Westphal. *Suspicion and Faith: The Religious Use of Modern Atheism*, Fordham University Press, New York, 1998, p. 10.

الشك والإيمان: الاستخدام الديني للإلحاد الحديث

[39] Ricœur, Paul. *Freud and philosophy: an essay on interpretation*, translated by: Denis Savage, New Haven and London, Yale University Press, 1970, p. 33.

فرويد والفلسفة: دراسة في التأويل

وحديثاً، أصبح الاهتمام بالدين والعلمانية من أولويات النقد الأدبي، وهو ما يُمَثِّل حتمية فهم ما كان محفوفاً بالمخاطر بالنسبة إلى الحداثي، في الانتقال من التخييل المتدين إلى التخييل العلماني، قبل البحث عن علامات الوعي العلماني أو المتدين في الأدب الحداثي.

إذن، الأطروحة التي ألمحت إليها هي: الشعر المناهض للدين، والشعر كالدين: العلمانية والتذمر في أدب الحداثة.[٤٠] وقد تساءل الكتّاب في ثناياها (الكتّاب المتناولون فيها) باستمرار عمّا يعنيه التخلّي عن النماذج paradigmes الدينية في فهم طبيعة التجربة الجمالية وأهدافها؛ إذ تُحوِّل "أشعارهم من شأن المشاكل التي تنشأ على حدود الأفكار والأحاسيس. وعليها/ منها، يحاول العلمانيون إزاحة الدين حيث سيفهم الأدب ذاتَه كأنه وكيل العلمنة، أو معيد الافتتان/ السحر."[٤١]

ثم يُرَكِّز المؤلِّف الهدف قائلاً إنه سيحدد هذه المشكلات، ويدرس منها ما هو أشد وطأة؛ أي رغبة العلمانية في الدنيوية والعودة إلى الجسد، ونقد التجسيم الديني وعواقبه الناجمة عن الخيال الشعري، وتمرد الشر بوصفه دافع (محفز) العلمانية، وتحدياً لها، والفصل العلماني بين اللغة والعالم، والمعاني الميتافيزيقية للجمال والجلال. والحقيقة أن تعذُّر تحقيق هذه الأهداف، وقبول هذه الشروط، يعني أن العلمانية الأدبية ما زالت بعيدة المنال بالنسبة إلى هؤلاء الكتّاب، وأن الأطر الدينية مستمرة في جاذبيتها. ولهذا، تتميَّز الحداثة الأدبية بازدواجية راسخة في ما يخص المواقف الدينية، والعلمانية ونتائجها.

وقد سعى الشعر الحداثي، مدفوعاً بشكوك متنامية حيال ترجمة الرومانسي للأفكار الدينية في شعره، إلى إزالة بقايا الدين، واعترف الكتّاب الحداثيون فقط بالكيفية التي عَرفوا بها الأشكال والترتيبات الدينية المتضمنة في البنى الجمالية؛ لذا كان هؤلاء متأرجحين

[40] Mutter, Matthew. Poetry Against Religion, Poetry As Religion: Secularism and its Discontents in Literary Modernism, (Thesis), 2009.

الشعر ضد الدين، الشعر بوصفه ديناً: العلمانية وسخطها في الحداثة الأدبية

[٤١] المرجع السابق، ملخص الأطروحة.

-في رأي الباحث- بين الرغبة في التجربة الجمالية العلمانية، والرغبة في إعادة إنشاء الرغبة الدينية جمالياً.[٤٢]

إن من الواجب علينا، ونحن نخوض عباب هذا الاستشكال، تأكيد عدم قبولنا كلمة "دين"، أو كلمة "الله" بشكل مطلق في أثناء بحثنا عن عودة الدين والقيم إلى الكتابات الغربية. غير أننا لا ننكر الإضاءات الإيجابية في التمسك بالقيم، وبالمتعالي، وننكر -مع المنكرين- أن يُجتث الإنسان، ويبقى في العراء، وهذا ما حاولنا توضيحه في المحور الأول.

لقد بادرنا إلى هذا التنبيه؛ لأننا وجدنا كلاماً مماثِلاً صدر عن أحد الباحثين الذي أشار إلى ما نوَّه به طوماس ألتزر Thomas Altizer من أن موت الإله كان حدثاً تاريخياً. ولأن ذلك حدث في عصرنا، ولأننا رحَّبنا به؛ فإن هذا لم يُنقِص منه شيئاً.[٤٣] فقد منح ألتزر لاهوتاً جذرياً عن موت الإله، لفت الانتباه إلى الأفكار الهيجلية والنيتشوية. لقد تصوَّرَ اللاهوت شكلاً من أشكال الشعر، بحيث يكون فيه استتباب "وجود" الله ممكناً مصادفتُه في المجتمعات الدينية. وبالرغم من ذلك، فإنه لم يقبل قطُّ إمكانية تأكيد الاعتقاد بوجود إله متعالٍ؛ إذ توصَّل إلى أن الإله قد تجسَّد في المسيح، ونقل إليه روحه الجوهرية المهيمنة في العالم، بالرغم من موت المسيح.[٤٤]

ولهذا يتعيَّن علينا توخّي الحذر في أثناء تقصّي هذه المسألة. فبالرغم من أنها تلح على القيمي والديني -كما نوَّهنا- ونشد بها عضدنا، فإن علينا الحذر من الوقوع فيما تلهج به بعض الكتابات المعاصرة من: "دين بلا إله"، و"قيم بلا شرع"... تماماً كما يلهج ألبير كامو -مثلاً- بأن قتلك الله هو أن تصبح الله في ذاته، وأن تحقق الحياة الأبدية التي يتحدث عنها الإنجيل على هذه الأرض... وهَلُمَّ جرّاً.

وفي هذا السياق، يقول أحد الباحثين عن الناقد الأمريكي الشهير هارولد بلوم Harold Bloom إنه "قد تبلورت هذه العملية التنقيحية للنظرية الشعرية لديه في إطار

[٤٢] المرجع نفسه، ملخص الأطروحة.

[43] Hamilton, Wittlian. "The Death of God Theologies Today ", in *Radical Theology and the Death of God*, by Thomas Altizer and William Hamilton, 1966.

[44] Lee, Hok Siew. *Christianity and the Postmodern*, p. 71.

من المفاهيم المعقدة والباطنية المستمدة من فن الخطابة القديمة، والتقليد الصوفي اليهودي للقبالة، وأنتجت قراءات في اللغة الإنجليزية، والشعر الأمريكي؛ تتأرجح بين الروعة والغرابة."[٤٥]

إن المتأمِّل في الكتابات الغربية يلاحظ وجود صوت وصوت مقابل فيها، وسينجلي له الأمر أكثر حين يرى بعض الكتّاب العرب الذين زعموا أنهم رواد التحليل العلمي المحض، والموضوعية الخالصة، والعلمانية، أو التحرر من الدين، وممّا هو خارج النص على الأقل، كما يحلو لبعضهم الوصف، ويلحظ كيف تحضر عندهم القضية الدينية، ولو في العقود الأخيرة، وكيف يُشِيعون وجود حالة من الخسران أو الضياع على مستوى الهوية بعد موت الإله. "فمن أنا؟ وما الذي أستحقه؟ ثم على مستوى الغاية والرغبة، وعلى مستوى الأخلاق؛ فهل ما زال هناك أسمى وأحط؟ وعلى مستوى الحقيقة؛ إذ ماذا عن هذه الشراكات في اللغة؟ هل هي حقاً نتاج المعرفة، والشعور بالحقيقة؟ وهل التسميات والأشياء تتصادف؟ وهل اللغة هي التعبير الأقدر عن كل الحقائق؟ ثم على مستوى الحُب؛ إذ ألم يعد إلا الصقيع يطبع العلاقات؟ وعلى مستوى آلهتنا أفشلَتْنا واحداً تلو الآخر، وعمّا إذا كان بوسعنا أن نفعل شيئاً بدون الله في القرن الواحد والعشرين؟ ثم على مستوى الجذور وفهم نقط الانكسار؛ إذ ثقافة ما بعد الحداثة غريبة في العمق. وفي نقطة أخيرة على مستوى التحولات؛ إذ ما الآثار التي قد تنشأ؟ أي: كيف بوسعنا أن نستوعب ما الذي حصل من أخطاء مَن حولنا، إذا ما نحن أنفقنا خمساً وأربعين دقيقة على متن قطار، متأمِّلين الجملة الافتتاحية للكتاب المقدَّس: في البدء خلق الله السماء والأرض؟."[٤٦]

لا شكّ في أن القارئ سيلحظ الصوت والصوت المقابل الذي يصوغه هذا النص المركَّز، فيعلم يقيناً أن المثقف العربي قد خدعه؛ إمّا جهلاً وقصر باع، وإمّا عمداً

[45] Lodge, David. *Modern Criticism and Theory*: A reader -Second edition, Revised and expanded by Nigel Wood, 2000, p. 217. النقد الحديث والنظرية: مختارات أدبية

[٤٦] انظر المحاور الثمانية التي بنى عليها المؤلِّف كتابه في:

- Lowman, Pete. *A Long Way East of Eden*, 2002, Bethinking.org, 2009.

طريق طويل شرق عدن. تتلخص مهمة هذا الكتاب في السؤال الآتي: هل يستطيع الله تفسير الفوضى التي نحن عليها؟

وتدليساً. فقد أتى زمن مختلف على الناس في العالم الغربي، بحيث "قرأ كثير منهم الكتاب المقدَّس بطريقة معقولة جداً، وبالتالي عرف كيف تمَّ وضعه جمعاً واحداً. وحتى أولئك الذين كانوا ملحدين، ينبغي القول، إنهم كانوا ملحدين مسيحيين. بتعبير آخر، فالله الذي قد كفروا به، هو إله الكتاب المقدَّس. كان فهمهم لله الذي وجدوا أنه لا يُصدَّق كان مصوغاً إلى حدٍّ ما من قراءاتهم للكتاب المقدَّس."[٤٧]

أمّا كتاب "عصر العلمانية" فيُمثِّل مادة مشروع الأنثروبولوجيا الفلسفية لشارل تايلر Charles Taylor الذي طوَّره طوال أربعين عاماً. ويُقدِّم تايلر في هذا العمل سرداً إيجابياً عن الحداثة يوضح شرط ظرف الاعتقاد المعاصر، واصفاً العلاقة المعاصرة بين الدين والعلمانية. ويتناول هذا السرد ثلاثة جوانب، هي: التحليل التاريخي لأصول الهوية الحديثة، وتقويم تمثيلات الدين الحديثة ووجهات النظر تجاه الاعتقاد، وافتراضات الحضور المستقبلي للمعتقدات في المجتمع الغربي.

وقد أثبت المؤلِّف أن توضيحات التطبيقات الإنسانية تعكس إطاره المرجعي، وأن تعريفه للمصطلحات، ونظريته الأخلاقية، وعرضه السردي لعلاقة الدين بالعلمانية؛ هو كشف لإطاره الأخلاقي الشخصي، وإيضاح له.

وهذا يضع أيدينا على حقيقة مفادها أن الأطر الأخلاقية المعاصرة تحوي عدَّة إشارات إلى الله، حتى لو كانت هذه الإشارات غائبة عن المجتمع العلماني. إذن، فالنظرية الأخلاقية لتايلر تُمثِّل اتصالاً مهماً لفهم وكالة الكائن وتصور الله، وعرضه للحداثة يُعزِّز فكرة أن الاتصال بين الكائن (الإنسان) والله يُحتِّم تصور الله للحياة الأخلاقية. ويذهب تايلر إلى أن المعتقدات الدينية دائمة في المجتمع البشري، وديمومتها هذه ودلالاتها ستغدوان أكثر بروزاً مستقبلاً.

وخلاصة القول إنّ توجّه تايلر الديني وإيمانه الكاثوليكي يبدو جلياً في النظريات الدينية المعروضة في كتابه "عصر العلمانية"، وأن معتقداته في نصوص الكتاب تتسم

[47] Carson, D.A. *The God Who Is There: Finding Your Place in God's Story,* Published by Baker Books, Printed in the United States of America 2010, p. 11.

الإله الكائن هناك: أن تجد مكانك في قصة الإله

بالحضور الدائم، فضلاً عن حضور قناعاته الشخصية طوال العرض الخاص بالحداثة؛ ما يبرهن على قوة افتراضاته المتعلقة بطبيعة نظريات الحداثة. فهذه القناعات الدينية الشخصية تتيح له توجيه هذا الكتاب إلى الجمهور في خضم نقاش مستمر فاعل جاذب لمشروعية المعتقدات الدينية.[٤٨]

والآن سنأخذ بيد القارئ إلى ما يجعل الكلام العام شبه المعقد كلاماً مبسَّطاً يُفصِح عمّا نحن بصدده من تبيين الوجه الإيجابي الخفي في هذه الكتابات؛ إذ نجد أن وولتر بنيامين Walter Benjamin، الذي سلف ذكره،[٤٩] "يعتقد مبكراً في حياته بأن الدين سينبثق من جديد في أوروبا، ويمنح بنية اجتماعية إيجابية. ولكن، هل هذا الدين سينبع من طبقة الكتّاب؟ فهؤلاء الكتّاب يريدون أن يكونوا شرفاء، كما يقول، ويرغبون في التعبير عن تحمُّسهم للفن، وعن حُبهم عن بُعْد، كما في عبارة نيتشه، ولكن المجتمع يرفضهم؛ فهم أنفسهم مساقون إلى النبذ والاطِّراح، في عملية من التدمير الذاتي المَرَضي. فكل ما هو غاية في الإنسانية فهو ضرورة للحياة."[٥٠] ويرى بنيامين -في نهاية المطاف- أنه يمكن للفن أن يكون قوة تحرر، لكن الذي يعنيه بالفن بعيد كل البُعْد عن الحدود والتعريفات المألوفة.

لقد كان الفن قوة محرِّرة -شأنه في ذلك شأن الدين والأدب- بالنسبة إلى بنيامين؛ "وذلك بسبب التأرجح اللمّاح، في هذا المقام، بين الابتكار والتدمير. فنحن نجد أنه يعتقد في شكل خاص من الدين الجمالي، ويعتقد أنه سيحمل تغييرات إلى العالم. وفي وقت لاحق من حياته، في منفاه في باريس، حيث التقى مع بطاي [جورج بطاي] وآخرين في كلية علم الاجتماع، سيداعبهم/ يلاعبهم في التزاماتهم، ويلاعب آخرين من

48 Guyver, Jennifer. *Conceptions of God and Narratives of Modernity: A Hermeneutical Interpretation of Charles Taylor's A Secular Age*-.

تصورات عن الإله وسرديات الحداثة: تأويل هرمينوطيقي لكتاب شارل تايلر عصر العلمانية

49 Wolin, Richard. *Walter Benjamin, an Aesthetic of Redemption Weimar and Now; 7*

50 Plate, S. Brent. *Walter Benjamin Religion and Aesthetics Rethinking Religion Through the Arts*, Published in 2005 by Routledge 270 Madison Avenue New York, NY 10006, p.xi. ولتر بنيامين الدين والجمال: إعادة التفكير في الدين من خلال الفنون

السرياليين؛ بغية تحقيق المقدَّس في اليومي من الحياة المعاصرة."[٥١] وقد لاحظ الباحث أن المقدَّس عند بنيامين -مثله مثل بطاي- كان يُوجَّه داخل البنى الاجتماعية السياسية.

وسيعيد الباحث النظر في هذا الكتاب، ولا سيما في الأدوات والوسائل التي يتناول بها الجماليات الدينية، والدين الجمالي. أمّا كون الرجل يهودياً أو غير يهودي، وماركسياً أو غير ماركسي، فليس ممّا يعني الدراسة. ويرى الباحث أن السؤال الذي يمكن طرحه عن بنيامين هو ما يأسره الآن؛ لذا ستتحرك الدراسة بين النظريات الدينية، والنظريات الفنية، والحجاج عن علاقة الدين بالفنون. صحيح أن بنيامين كان ذا صلات ثقافية أقرب إلى الصوفية والماشيحانية اليهودية، وأنه كتب في وسط تقطُنُه أغلبية مسيحية (لوثرية في المقام الأول، وروم كاثوليك إبّان وجوده في المنفى بباريس)، غير أن هذا الكتاب لن يبقى ضمن تقاليد دينية واحدة، وإنما سيتراجع خطوة إلى الخلف، ويُنظِّر للبنى الدينية (وبخاصة تلك الموجودة في الغرب الحديث) بهدف إحياء الصلة بين علم الجمال والدين. وهذا الإحياء ينطوي أيضاً على التفكيك؛ فقد طرح بنيامين بعض الأفكار المثيرة للاهتمام في الإحياء والتدمير.[٥٢]

ويتعيَّن علينا ربط الكلام بعضه ببعض؛ كلام بنيامين عن انبثاق الدين من جديد في أوروبا، وتوفيره بنية اجتماعية إيجابية، وكلام المحور الأول عن سيادة السوداوية، والغربة الروحية؛ نتيجة القول بموت الإله. أليست هذه الملاحظة التي نسوق ذات شأن، ولا سيما أنها قيلت في تلك المرحلة الكالحة؟ فمثل هذه الأحزان قد وجدت دائماً شفاءها، حتى في القرن التاسع عشر الكئيب جداً؛ وذلك أن إيمان المؤمنين ظل يعرف دائماً كيف يجعلهم يتحملون عزلتهم، وكيف يمكن تصحيح مسار حسراتهم عن الحُب المتلاشي، حتى عند أكثرهم كمداً، كما هو حال دي موسيه؛ ففي انتظار الحُب الجديد "ينبغي أن نحب بلا انقطاع، بعد أن سبق وأحببنا."[٥٣]

---

[51] Ibid. pp. xi-x.

[52] Ibid. pp.xi-x.

[53] Canat, René: *Une forme du mal du siècle: du sentiment de la solitude morale chez les romantiques et les parnassiens: these.* Op.cit., p2.

ثم دونك -عزيزي القارئ- ما تشد به أزرك، وتثلج صدرك، وأنت تقترب من زماننا الذي نحن فيه؛ ففي كلمة الشكر والتقدير والمقدمة لأحد الكتب الحديثة، وردت إشارة إلى وجود حركة علمية معاصرة مهمة في الدراسات الأدبية والفلسفية واللاهوتية التي تضمَّنتها بحوث السنوات الأخيرة في أوروبا وأمريكا الشمالية وغيرهما، والتي خُصِّصت لإعادة النظر، واستكشاف العلاقات الممكنة -بطرائق جديدة- بين الأدب واللاهوت من جهة، وبين الأخلاق والممارسة الدينية من جهة أُخرى. وقد تمثَّل هذا الاهتمام العلمي في المملكة المتحدة -مثلاً- في تأسيس مجلة "الأدب واللاهوت" عام ١٩٨٧م، وإنشاء مراكز للآداب (اللاهوت والفنون في جامعة غلاسكو، ومعهد اللاهوت، والخيال والفنون في جامعة سانت أندروز في إسكتلندا)، وإعداد سلسلة دراسات أشجيت Ashgate،[٥٤] وسلسلة من المنشورات الأكاديمية التي تعرض لعلاقة الدين بالأخلاق، والقيم الروحية والأدب لمجموعة من الناشرين.

ويتناول الجزء الثاني من الكتاب، ضمن عنوان "لِمَ يهتم اللاهوتيون بالأدب؟"، هيرمونيطيقا الأدب اللاهوتي في أعمال غارديني Guardini، وبالتسار Balthasar، وتيليش Tilliich، وكوشيل Kuschel، طارحاً جملةً من الأسئلة، مثل: ما الذي يجعل الأدب مثيراً لاهتمام علماء الدين؟ لماذا يحتاج لاهوتي ممنهج ذو جهاز أكاديمي إلى الشعر؟ ثم يقترح أربع إجابات، وأربع وظائف، من وجهة النظر الألمانية؛ بغية إلقاء الضوء على علاقة اللاهوت بالأدب.[٥٥]

والآن سنعرض أمراً عجيباً -بحسب رأينا- لأنه يتعلَّق بنقاد أصمُّوا كثيراً آذاننا، وجلدوا ظهورنا بمقولات الحياد، والموضوعية العلمية الخالصة، والدراسة النصية بأدوات من داخل النص لا غير؛ وهم يُعرَفون باسم البنيويين، والسيميائيين في عالمنا المغلوب على أمره.

---

[٥٤] مؤسسة نشر جامعي للكتب والمجلات، مقرها في فارنهام (سار في المملكة المتحدة). وقد تأسَّست عام ١٩٦٧م، وتخصَّصت في العلوم الاجتماعية، والفنون، والإنسانيات، والممارسة المهنية.

[55] Knox, Francesca Bugliani and Lonsdale, David. *Poetry and the Religious Imagination: The Power of the Word*, Ashgate Pub. Limited, England, p.31.
الشعر والخيال الديني: قوة الكلمة

ووجه العجب هو قول الناقدة الفرنسية (البلغارية الأصل) جوليا كريستيفا Julia Kristeva إن الأشكال الاجتماعية القديمة كانت تعتمد على نوع من السكون [النسبي]، وإن الأزمات حدثت بصورة دورية. أمّا اليوم الذي شهد فتْح عهد جديد فيعيش فيه الناس أزمة دائمة... وقد نشأت المشكلة من بديلين اثنين؛ فهل تُمثِّل هذه الأزمة معاناة، أم أنها حالة مَرضية، أم هي حالة خلْق وتجديد؟

ثم يقتبس المؤلِّف بعضاً من كلامها: "ما كان على المحك- [إبان ثورة ماي ١٩٦٨]- لم يكن استبدال بعض القيم الأُخرى بقيم المجتمع البورجوازي، وكنت أعلم بأن المغامرة بأكملها تعني صرخة مجنون نيتشه: موت الإله. ولكن بدلاً من(...) مساءلة نموذج من الإنسانية كان مستغرَقاً هو نفسه في المثالي المتعالي (الله)، والذي كان، بهذا التلازم، استئنافاً ساخناً للقيم والكائنات..."[٥٦]

وتقول بُعَيْدَهُ: "من الصلاة إلى الحوار، من خلال الفن والتحليل، فالحدث الذي يُمثِّل رأس المال هو دائما تحرير [انعتاق] المتناهي في الصغر؛ بأن يقلع ثانية دون توقف. إذ بدون ذلك، كل ما يمكن أن تقوم به العولمة هو حساب معدل النمو والاحتمالات الوراثية فحسب... إلى أن تسجل بلا أدنى مداهنة: "مات الإله" مشروع إنسان مجنون ضربة لازب، فهو بالتأكيد حدث محفوف بالمخاطر، وقد يكون مستحيلاً، ولكنه قد شغل الغرب، وبصورة أشد وحشية من أيِّ وقت مضى؛ أكان منذ القرن التاسع عشر، أو بطريقة مخاتلة منذ عصره الإغريقي، والإنجيلي، وأصوله الإنجيلية."[٥٧]

---

[56] Krestiva, Julia. *Revolt, she said* An Interview by Philippe Petit, Translated by Brian O'Keeff, Semiotext(E) Foreign Agents Series, pp. 25-26. ثورة، قالت

[57] Kołoszyc, David. *Religion, Atheism, and the Crisis of Meaning in Julia Kristeva's Critique of Modernity* - Faculty of Religious Studies- McGill University Montréal, May 2010, chapter,4, p. 294. الدين، والإلحاد، وأزمة المعنى في نقد جوليا كريستيفا للحداثة. وانظر

- Krestiva, Julia. *Crisis of the European Subject* Translated by Susan Fairfield, Other Press, Cultural Studies A series of books edited by Samir Dayal, p.180.

أزمة المواطن الأوروبي

ثم يسوق المؤلِّف وجهة نظره؛ فيرى أن كريستيفا أصبحت مهتمة بصورة متزايدة - بعد إصدار كتابها "سلطات الرعب" Powers of Horror بالفرنسية عام ١٩٨٠م، وبالإنجليزية عام ١٩٨٢م- بمآزق الخطاب العلماني المُلحد، وعدم قدرة الحداثة العلمانية المتأخرة على الاستجابة لهذه المآزق، ومعالجة مسألة حدودها الخاصة. وبالرغم من سعي بعض محاولات كريستيفا أحياناً إلى عكس المأمول، فإن فكرها المتأخر يشهد على ديمومة الأزمة الدينية بدلاً من مساواتها بحلٍّ مُحتَّم من الخطابات والممارسات الدينية. والحقيقة أن تركيز كريستيفا في فكرها على أزمة الدِّين مبكراً قد استُبدِل به انشغالها بأزمة العلمانية، أو كانا متوازيين على الأقل منذ عام ١٩٩٠م على وجه الخصوص.

والسؤال المهم الذي قد يتوارد إلى ذهن القارئ هو: "إلى أيِّ مدى يجب أن نسعى إلى الحفاظ على الخطابات والممارسات الدينية في سياق الثقافة التي ما تزال تتجاهل أزمة الدين؛ وذلك من خلال إقامة شبكة أمان للتنظيم الإداري، والنزعة الاستهلاكية، والترفيه؟ وضعْ خلاف ذلك: إلى أيِّ مدى يمكن للمواضيع المعاصرة الناطقة تحمُّل أن تشهد على جوهرها الخاص مثل الناس ككائنين دينيين Homo Religious؟ وإلى أيِّ مدى يُعَدُّ هذا المفهوم اليوم مجرد مظهر طيفي داخل التجربة العلمانية في الثقافة الغربية الحديثة؟."[58]

لقد كان الأيديولوجيون العرب -أصحاب التاريخانية، ولِمَ لا العلمية، وكسر حواجز الغيبيات- يتغنون بها عندنا، ولم يُكلِّفوا أنفسهم عناء البحث والتنقيب؛ بغية الرأفة بالمتلقي المسكين، وعتقه من مسكوكاتهم البالية، وممضوغاتهم المستهلكة. فقد أفاد تيري إيغلتون Terry Eagleton، في أثناء حوار معه، أن الإلحاد في مأزق. صحيح أنه انتقل من قوة إلى أُخرى طوال القرن العشرين، وفقدت الكنائس تجمعاتها، وأكره اللاهوت على الفرار بسبب العلوم الطبيعية، غير أن واقعة الحادي عشر من سبتمبر غيَّرت كل شيء. فقد استمر تراجع الكنيسة التقليدية، وأخذت الشكوك الحادة من ريتشارد داوكنز Richard Dawkins، وكريستوفر هيتشنز Christopher Hitchens تضرب على

[58] Taylor, op. cit., p. 296.

وتر حساس لدى فئات مبتاعي الكتاب. أمّا في بقية أنحاء العالم فكان الدين يوقظ نفسه من سبات طويل. وقد بسطت أشكال العبادة البرية [المتوحشة] -المسيحية، والإسلامية، أو غيرهما- يدها إلى الفقراء والمظلومين.

دخل إيغلتون عالم الشهرة في سبعينيات القرن العشرين بوصفه أحد نبلاء أكسفورد الإنجليزية، وكان أحد الاشتراكيين الثوريين، كما صرَّح هو نفسه، أو -إن شئت- الاشتراكي الثوري ونبيل أكسفورد أيضاً. "وقد استطاع أن يصبح رمز النزاهة النظرية، والترابية اليسارية في الوقت نفسه الذي كان يرتقي فيه إلى ذروة دسم وظيفته. وبعد فترة من الزمن كانت هناك غبطة عدوى إيغلتون [أو حسد] حيثما كان الأدب موضوعاً للدراسة الأكاديمية. وفي السنوات الأخيرة، قد بدأ الرفاق، مع ذلك، يشتمُّون رائحة الردة؛ فإيغلتون قد يكون ما يزال وفياً ليساريته، ولكن بسبب أحكامه النقدية الأخيرة على الملحدين الجدد -من خلال اتهامهم بإساءة تفسير المسيحية الحقيقية- فإن ماديته الشجاعة قد تكون هجرته."[٥٩]

ثم أخذ يجلّي التسلسل الزمني الذي شهد انتكاسة فكرة الإيمان بالله، وكشف الحقائق التي يجهلها، أو يتجاهلها الكتّاب العرب. فتاريخياً "كان هناك الفلاسفة الأسطوريون في عصر التنوير؛ هؤلاء قادوا إلحاق التهمة في المرحلة الأولى من نشوئها بالكهنوت، ودق المسمار في إسفينه. ولكن أيّاً من هؤلاء لا يمكن أن يتصور عالماً من دون الله، حتى وإن فضَّلوا السجود له من وراء ستار العلم والعقل. وأيُّ ضرر ألحقوه بالدين، فقد أصلحه المثاليون الألمان بفكرتهم الصوفية عن الروح، ثم أتباعهم الرومانسيون الذين أعادوا الإله إلى الطبيعة والثقافة كليهما. وقد يعتقد المرء أن ماركس قام بعمل هائل في قتل الإله، ولكن فحصاً عن كثب للفرضية الشيوعية يكشف استحالة أن تكون بديلاً لمدينة السماء. أمّا نيتشه البائس، رغم ما قدَّمه من تهديد ووعيد، فقد انتهى إلى إحياء المسيحية في شكل السوبرمان Übermensch. وقد سقط حداثيو القرن العشرين في الفخ نفسه؛ فقد وجَّهوا نداءً للفن، عبثاً، من أجل سد "الفجوة حيث كان الإله ذات

[٥٩] انظر الموقع الإلكتروني:

- www.theguardian.com/books/2014/.../culture-death-god-review-terry-eagleton.

يوم". وإذا كان بعض الفظيعين من ما بعد الحداثيين تمكّنوا من الانفصال عن الدين في السنين الأخيرة؛ فإن ثمن ذلك كان مزيداً من الحرمان من الأمل والمعنى، لا أحد هناك على استعداد لدفعه."[٦٠] وقد استنتج إيغلتون أن الله أثبت على نحوٍ لا لبس فيه أنه من الصعب التخلص منه، وأن شائعات موته قد بالغ فيها أصحابها بدرجة لافتة.

ويُنصِف المحاورُ الرجلَ بقوله: صحيح أن إيغلتون قد اتُّهِم من بعض النقاد بالأنانية المتعالية، بيد أنه لا شيء يعلو على الحقيقة؛ فهو إن كانت له نقطة بيع فريدة من نوعها، فإنها الغرابة في محو الذات، وهو يبدو أشبه بالعرائس التي تؤدي عرضاً جيداً شائقاً، لكنها ترفض المثول بشخصها أمام جمهورها.

وقد نُتَّهم بالمغالاة، فيقول أحد المعترضين: إن رأي المحاور هذا فيه كثير من الذاتية، والمبالغة المجانية. فنرد عليه بأن كِتَاب الرجل يُفصِح، ويبين، ويزيل اللثام، ويُحقِّق المرام الذي كنّا وعدنا به منذ الصفحة الأولى.

يقول إيغلتون في المقدمة ما نصه: "هناك ميزة أُخرى متواترة في حجاجي، وهي قدرة الدين على توحيد النظرية والممارسة، والنخبة والجماهير، والروح والحواس، قدرة لم يكن في وسع الثقافة منافستها البتة."[٦١] ولهذا، فإننا نطلب من المثقف العربي إنعام النظر في العبارات المنتقاة بجدٍّ وعمقٍ، وتقليب النظر في وظيفة الدين والقيم، والبُعْد عن المكابرة والخيلاء. "إنه واحد من الأسباب العديدة التي أثبت الدين من خلالها بيسر جدارته الأكثر على أنه الشكل الأكثر تماسكاً وجمعاً للثقافة الشعبية، على الرغم من أنك لن تتوقع ذلك إن أنت تصفحت عدداً قليلاً من نشرات الدراسات الثقافية الجامعية. وكلمة "الدين" قد تبرز بغتة حتى في مثل هذه الأدبيات، في كثير من الأحيان، كما في مثل الجملة: "يجب علينا أن نحمي قيم النخبة المتحضرة من أكفِّ الرعاع القذرة". إن كل مُنظِّر للثقافة تقريباً يمر اليوم في صمت، دون أن يعير بعض المعتقدات الأكثر حيويةً ونشاطاً في حياة الملايين من الرجال والنساء العاديين أيَّ اهتمام، لا لشيء إلا لأن

[٦٠] الموقع الإلكتروني السابق.

[61] Eagleton, Terry. *Culture and the Death of God- Preface* - Yale University Press, New Haven and London, p. ix. الثقافة وموت الإله- مقدمة

حدوثها لا يلائم ذوقه الشخصي، ومعظم هؤلاء هم من المعارضين المتحمِّسين الجائرين أيضاً."[62]

ورد في مقدمة كتاب "طريق طويل شرق عدن" لبيت لاومان Pete Lowman: "إن الله، بالنسبة لمعظمنا، هو اختصار للأشياء الموضوعة على رفٍّ بعيد للعقل: أشياء يمكن الاستغناء عنها دون أيِّ إزعاج، أو ليس لها حقيقة على الإطلاق. وعلى الرغم من ذلك، فقد أُقنعت الغالبية العظمى من جنسنا، على مرِّ التاريخ، بوجود الله. وحتى اليوم، ما زال الكثير من أفراد الإنسانية يحتفظون بالإيمان بحقيقة الله، والخوارق. وفي معظم ثلثي العالم، كما في نيجيريا مثلاً، أو البرازيل، أو الشرق الأوسط، فإنه قد يكون من الصعب العثور على الماديين المتطرفين حقاً. فنحن الذين نعيش في شبه الجزيرة الأوروبية الصغيرة يكون لنا رأي مبالغ فيه، في بعض الأحيان، عن أهمية الأزياء [التقليعة] عندنا أكثر من رأينا في الاعتقاد؛ وذلك على افتراض أن ما تؤكِّده بلدان شمال الأطلسي يجب أن يكون هو الحقيقة دائماً. ولكن، ماذا سيعني لو كانت الأغلبية العظمى على حق، وإذا كان الميل في جميع أنحاء العالم في الإيمان بالله يتفق مع بعض العمق والحدس الدقيق للواقع؟ إنه لمن الجلي أن نلفي الحضارة الغربية –الثقافة التي يجري الترويج لها في ريو، ومانيلا، ولاغوس، وكاليكوتا مع كل أثر يمكن لنُظم تعليمنا ووسائلنا الإعلامية أن تحشده– تهمّش الله، وتدرّبنا على أن ندعه جانباً، وننساه، ونمضي قُدُماً بدونه. الله، ببساطة، ليس قضية الاعتقاد، وحيث ما وجد هو الخاص الغريب (أنت تؤمن، وإذا كان ذلك حسناً بالنسبة لك، فإنني لا أقوم به، وهذا حسن بالنسبة إلي)."[63]

ويستمر لاومان بالقول: "على مستوى منطقي بحت، فإن هذا الموقف لا يبدو ألمعياً من أصحابه. فبعد كل شيء، إن كان هناك صانع، وهو أو هي ليس ممكناً بحكم الحدِّ [التعريف]، فإنه سيكون مجرداً غير مهم. فإنكار/ إغفال "هـ" قد يعني إغفال أيِّ هدف من الأهداف التي بُنِي عليها عالمنا، وقد يكون كقذف القطع المركزية في لعبة اللغز، وما نزال نتوقع حتى الآن أن تُحدِث الصورة معنى. وبعض الأجزاء يجب أن تكون هنا أو

[62] Ibid.

[63] Lowman, Pete. *A Long Way East of Eden*, p. 2.

هناك، ولكن إغفالنا [رعونتنا] يمكن أن تعني أن اللعبة، في كلها، فشلت في أن تتجمع معاً (فـ"الأشياء تنهار، والمركز لا يستطيع التحمُّل"، كما قال ييتس في وقت مبكر عن الحداثة). وفي نهاية المطاف، حتى خيارنا قد تكون له نتائج بعيدة المدى."[٦٤]

ثم يُحدِّد لاومان هدف الكتاب تحديداً دقيقاً، ويجزم أن تلك النتائج هي التي يروم استكشافها: "هذا الكتاب ليس محاولة لإظهار تماسك المسيحية. إنه اهتمام أكبر بـ"سؤال الله" في المقام الأول. إنه يهدف إلى محاولة طرق بعض طرق التفكير لاكتشاف بعض أوجه الأزمة التي تواجهنا (وأطفالنا)، وإلى معرفة ما إذا كان "فقدان الله" يشرح بعضاً من تلك الحيثيات؛ ذلك أنه متى كان بإمكاننا معرفة ما المشكلة، فإن بداية التعامل معها ستكون بشكل صحيح."[٦٥]

وحتى نَلجُم الاسترسال في النظر إلى الدين -كما كان دائماً- بوصفه ضرورة في حياة البشر، وكذا الدراسات بكل أشكالها وأطيافها (لا يُنكِر هذه الحقيقة إلا جاهل مُتعنِّت)؛ فإننا سنسوق نصاً من كتاب عنوانه أكثر تخصيصاً، وهو ذو ارتباط وثيق بدراستنا، في شقها الأدبي خاصة، ونشير إلى دراسة حديثة تكشف المستور، وتدحض ادّعاءات المنسلخين منّا، وهي أكثر تخصصاً، وتشد عضد الكتاب، وتسند ظهره. ثم نغلق الدائرة بكلامٍ عن منهجٍ في القراءة والتحليل أحدث ثورة كوبرنيكية -بلغة بعضهم- هو اللسانيات، وإشارةٍ هادفة إلى مدرسة علمية تبنَّت العلمية، وغيَّبت الأيديولوجيا الغيبية بحسب بعض "المثقفين" منّا.

أمّا عنوان الكتاب فهو "الأدب الحديث وموت الله"، وأمَّا الدراسة فهي "الحاجة إلى نقد أدبي ديني". وممّا دبجه المؤلِّف في مقدمة الكتاب قوله: "بعدم وجود الله، حتى ولو باطنياً فقط في قلب الخلق، وبدون أفق المطلق، وبُعْد الخلود، يرى/ يعاين الكاتب عالماً غير ثابت، ولا يجلّي الشعور بالعناية الإلهية، ويتم تغييره، يا للأسف، إلى عالم شعور

[٦٤] انظر مقدمة كتاب:

- Lowman, Pete. *A Long Way East of Eden: Could God Explain the Mess we're in, p.3.*

[٦٥] المرجع السابق والصفحة نفسها.

بالعراء، والغربة، والكون الموحش والميكانيكي الكمي. ومن خلال القضاء على عالم ما وراء الطبيعة، كثَّف العلم من تصور اللامعقول، وبالنسبة لصورة الطبيعة بين الأنياب والمخالب الدموية التي أفرزتها علوم البيولوجيا في القرن التاسع عشر، والتي لم تكن مبالية بالعاطفة الذاتية بتاتاً، وبالتوق الإنساني العريق إلى الخلود، ورغبة الإنسان في أن يصبح على صورة الله. كل ذلك بمنطق لا هوادة فيه لأمثال كيريلوف Kirillov، وميخائيل باكونين Michael Bakunin الفوضوي الروسي الذي جادل في مؤلَّفه "الله والدولة" بأنه إذا كان الله موجوداً؛ إذاً فالإنسان يحرم من حريته، ولكن يجب على الإنسان أن يكون حراً، وهو ذو قدرة على الفوز بحريته؛ فالله، إذاً، غير موجود. ومع ذلك، فإن القياس المنطقي، إذا كان يساعد على جعل الإنسان حراً، فإنه يلقي عليه عبء المسؤولية التي هي مصدر الألم الوجودي الشديد. وهذا موضوعهم المطابق للتحدي البروميثي، والعذاب السيزيفي الذي جعل من نفسه حقيقة في أدب القرن العشرين خاصة."[٦٦]

ثم تراه -بعد التسليم بحرية الإنسان في الاختيار؛ إذ صحيح أن الإنسان حرٌّ في الاختيار- يطرح مجموعة من الأسئلة الجوهرية، وهي أسئلة تومئ بأنه لا يكتفي بالنظر عند موطئ قدمه فقط، كما يفعل الذين لا يعلمون إلا ظاهراً من الحياة الدنيا؛ إذ يسأل: "ولكن، ما أهمية الاختيار في عالم مصاب بالعبث في نهاية المطاف؟ لقد كان نيتشه يفخر بدوره في قتل الله، ولكن بهجته التجديفية لم يمكنها أن تُبدِّد رعب النهاية. كيف يمكن للنوع البشري التحمُّل تحت تهديد الموت الوشيك دائماً، ولا مفر منه، وقد حرم من وعد الخلاص؟ فإذا كان الله قد مات، والعقوبات الخارقة ليست سوى أساطير خرافية لسباق الطفولة، إذاً ليس هناك أيُّ غاية متعالية تسعى الإنسانية نحوها، وليس هناك أجوبة يمكن للعقل توفيرها لمسائله الماورائية، فالإنسان الملحد يمكنه أن يكتشف، من الآن فصاعدا، لا معنى في الطبيعة ولا هدف، بالرغم من كل محاسبة النفس، وصراعات الضمير اليائسة."[٦٧]

---

[66] Glicksberg, Charles. *Modern Literature and the death of God* , Brooklyn College of the City University of New York, The Hague Martinus Nijhoff, 1966, p. 3.
الأدب الحديث وموت الإله

[67] Ibid.

وبعد أن لحنا ليلة العدم تبتلع كل الـمُثل والتطلعات الإنسانية، فإن الملاحَظ هو سعي نيتشه (المُبشِّر بالوعي الحديث) إلى رؤية الحياة والعالم مثل المعرض الجميل الذي لا يقتضي أيَّ تعليل آخر.[٦٨]

أمّا ما ندب صاحب الدراسة نفسه إليه، فهو لفت الانتباه إلى أن الحاجة الملحّة في عصرنا هي البحث عن سبل مناقشة الأبعاد الدينية والروحية في الأعمال الأدبية. "فنحن نعيش في عصر من الخطابات الهامة عن الخبرة في مناقشة الأبعاد الطبقية، والجنس، والتناص، والسياق التاريخي. ومع ذلك، فإن جزءاً مهماً ممّا نقرأ من أدب ما يزال بمنأى عن خطاباتنا، أو قد يفكك، أو يؤرخن، أو يجنسن، أو نجعله علامات/ مؤشرات على قوة العلاقات السرية. فالتفسيرية السلبية لمثل هذا الخطاب المختزل كانت شاملة وناجحة.

تميل محاولات تحقيق تفسيرٍ أكثر إيجابية وغير مختزلة إلى أن تكون خطابات رفيقة/ معتدلة، وتُوجِّه نداءً إلى القيم العامة غير المفحوصة، وإلى جمهور معدل قبلاً. هناك حاجة ماسة في وقتنا الحاضر إلى التأويلات الدينية ذات الكفاءة الناجعة للدخول في علاقة منتجة ومنافسة للخطابات النقدية المهيمنة."[٦٩]

بعد تثبيت هذه البديهة التي تشمل تبنّي كل المقاربات، وقراءة جميع العلامات بلغة السيميائيات؛ من: طبقية، وتاريخية، وجنس، وتناص، وجنون... فقد آنَ الأوان لتبنّي تأويلات دينية ذات كفاءة ناجعة، وترى الكاتب يوضح مراده من دون وَجَل، أو أيِّ مركب نقص قد يُنعَت به، كما هو الحال عند ذرارينا. "إن الإجابة عن معضلة الشكوك والرفق/ الاعتدال قد تكون مجرد شعور ناتج عن تعقيد هذا الموضوع. الحاجة إلى النقد الأدبي الديني ليست تعكس الفراغ العلمي الحالي فحسب، ولكنها تأتي من الجوع الروحي الذي يشعر به العديد من المعلمين والطلاب وسيلة لمناقشة تقاطعات الحياة الروحية

---

68 Ibid.

69 Taylor, Dennis. The Need for a Religious Literary Criticism: Religion and the Arts in: www.bc.edu/publications/relarts/.../v1-1taylor2.html. الحاجة إلى نقد أدبي ديني: الدين والفنون

الخاصة مع ما يقرأون. هذان الاحتياجان؛ العلمي، والروحي، يعكسان الصعوبة البالغة في هذا الموضوع الذي يستدعي مداراً فكرياً قصيراً، والكد في عدد من النقاط."[٧٠]

ونجد الرجل لا يبخس الناس أشياءهم، ويُحِق الحق لأصحابه؛ إذ يؤكِّد أن القول بوجود فراغ كبير في المناقشات الروحية المتعلقة بالأدب فيه بعض الجور على أولئك الذين يعملون منذ أمد طويل في هذا المجال، والذين قد ترتبط أعمالهم بمجلات عدَّة، تتناول – مثلاً– موضوعات الدين والأدب، والمسيحية والأدب، والأدب واللاهوت، والنهضة. غير أن المحررين والكتّاب في هذه المجلات قد يتفقون على أن خطابهم لم يصبح بعدُ واحداً من الخطابات الأكاديمية الرئيسة.

ويقطع المؤلِّف وعداً على نفسه بأن يشير إلى بعض الأمثلة على لحظات الأدب التي تهتف بمعالجة نقدية محنكة افتُقِدت في العقود الأخيرة، ويسرد سبعاً منها، مُلمِّحاً إلى بعض الأعمال ذات الصلة التي قد تحتوي على بذورٍ ممّا سعى إليه.

ونُعرِّج الآن على النموذج التمثيلي للسانيات، ويحضرنا في هذا المقام كتاب أصابنا بالشده والحيرة عند تصفُّح أوراقه، ونكاد نجزم أنها ستصيب كل من يقرأه؛ فقد وسمه مؤلِّفه بـ"الله وعالَم العَلامات: التثليث، والتطور، وسميائيات تشارلز ساندرز بيرس الميتافيزيقية".[٧١] هذه أُولى الأثافي، أمّا الثانية فهي ما سنسوقه مختصراً بأمانة شديدة؛ فقد جاء في المقدمة أنه يمكن وصف هذا الكتاب بطرائق مختلفة، "فهو عبارة عن دراسة فلسفية في مجال العلوم والدين. وهو يستخدم فلسفة تشارلز. س. بيرس (١٨٣٩–١٩١٤) على وجه التحديد، وذلك للتوسط بين البيولوجيا التطورية الداروينية، واللاهوت المسيحي. هو مساهمة في اللاهوت النسقي المسيحي. إنه، بشكل دقيق وخاص، اقتراح لطريقة جديدة لمقاربة لاهوت التثليث، نموذج سيميائي للتثليث."[٧٢]

---

[70] Taylor. op. cit.

[71] Robinson, Andrew. *God and the World of Signs: Trinity, Evolution, and the Metaphysical Semiotics of C.S. Peirce* - Series Editor F. LeRon Shults, University of Agder, Norway, volume2, Brill, Leiden, Boston, 2010.

الإله وعالَم العلامات: التثليث، التطور، وسيميائيات بيرس الميتافيزيقية

[٧٢] المرجع السابق، ص١.

وفي صفحة أُخرى نجده يقول: "في فلسفة بيرس بدأت إخال أنني قد التقطت قطعة من اللغز؛ يحتمل أن يكون لها شكل اللازمة لوساطة مُرضية بين العلم والدين، بين اللاهوت المسيحي، وعلم الأحياء التطوري. هذا الكتاب هو نتيجة لسنوات من العمل على هذه الفكرة [لاثنتي عشرة سنة]."[٧٣]

ثم يؤَكِّد في صفحة أُخرى أن: "النموذج السيميائي يفي بهذا الشرط؛ لأن فئات بيرس الثلاث لها واقعية/ حقيقة، متميزة ودائمة. فالمبدأ النهائي للكائن؛ لا هو واحدية الأفلاطونية المحدثة (الأوائل) Firstness، أو وضوح المطلق الهيغلي (الثوالث) Thirdness. فـ: لكون الثواني Secondness والثوالث، مثل الأوائل، حقيقية في العالم بشكل دائم؛ إذاً، بحسب النموذج السيميائي للتثليث، فالأب، والابن، والروح متميزون أبدياً في كُنْه [كينونة] الإله. ويتوافق هذا النموذج السيميائي، أيضاً، مع الأمنية/ الرغبة، الأُخرى desideratum في أن يكون متجانساً (على عكس العَرَضي) مع ما يلزم تثليث الله؛ ذلك لأن فئات بيرس إنما وُجِدت لتكون كُليّة فينومينولوجياً. ولسنا في حاجة إلى فئات أُخرى ما وراء الأوائل والثواني والثوالث بغية ضم كل العناصر المرصودة بالخبرة. وفي هذا الصدد، فإن النموذج السيميائي أكبر، لا محالة، من التناظرات [التشبيهات] التقليدية النفسية والاجتماعية للتثليث، وهذه نقطة سأعود إليها."[٧٤]

ومن العناوين المثيرة حقاً: Faith, Hope and Charity: Virtues of the Community of Inquirers الإيمان، والأمل، والإحسان/المحبة: فضائل مجموعة المستقصين، والجزء الثاني برمته، وضمنه العنوان: A Semiotic Model of the Trinity، والعنوان: نموذج سيميائي للتثليث: الرب واهب الحياة The Lord and Giver of Life. والعنوان: Jesus and the Enacted Return of YHWH؛ أي: يسوع والذي شُرّع: عودة يهوه. والكتاب كله مثير للجدل، وما علينا سوى تلمُّس صفحاته.

---

[٧٣] المرجع السابق، ص٣.

[٧٤] المرجع السابق، ص١٠٤.

ونختم الدائرة بما ألزمنا به أنفسنا أنه سيكون آخر إشارة في هذا السياق، وهو يتعلَّق بمدرسة فرانكفورت. فقد أورد صاحب كتاب "مدرسة فرانكفورت المبكرة والدِّين" في المقدمة ما نصه: "ومع ذلك، فإن اليسار والخصائص المناهضة للطابع الليبرالي في جاذبية المدرسة [مدرسة فرانكفورت] لم تتعايش بدون توتر. والتناقضات داخل الاستقبال الإيجابي المبكر في عمل المدرسة تكتلت أساساً حول مسألة دور الدين المفترض في النظرية النقدية. ومن جهة أُولى، قد استقطب رجال الدين المسيحي دعمَ نضالهم ضد الخصخصة الحديثة للدين من محاولة الدمج، في النظرية النقدية، للاهتمامات المعرفية، والسياسية والوجودية. وذلك بالقول، بطريقة من الطرق، إن المحتويات الدينية تحتاج إلى أن يحافظ عليها في أيِّ ممارسة تحررية حقيقية. ويبدو أن مُنظِّري النقد أنفسهم قد أجازوا التأويل السياسي اللاهوتي لأعمالهم. ومن جهة ثانية، فإن الدين نفسه كان، بطبيعة الحال، مكشوفة مساوئه من خلال تبادل المصلحة مع الرايخ الثالث. فخلال الاثني عشر عاماً من الهيمنة النازية، فإن الانتهازية الدبلوماسية للكنيسة الكاثوليكية كانت تتنافس على القرارات الاستباقية مراراً لوضعيات الاشتراكية الوطنية في ألمانيا البروتستانتية. وقد تضافرت دوافع معاداة السامية التقليدية المستمدة من المصادر المسيحية، مع أشكال معاداة السامية الحديثة على وجه التحديد. وكان يبدو من السهل بشكل واضح دمجهما معاً في طقوس الوثنية الجديدة التي اخترعتها الاشتراكية الوطنية لنفسها."[٧٥]

لنتأمَّل صنو هذا الكتاب[٧٦] عن المدرسة نفسها، الذي سنكتفي منه بثلاث فقرات نحسب أنها جامعة مانعة في ما نروم بلوغه من تحقيق المرام الذي وعدنا به، والذي يتمثَّل في بروز ملامح قيمية، وعودة جديدة إلى التدين بعد انتكاسة الموت والعدم.

---

[٧٥] انظر مقدمة كتاب:

- *The Early Frankfurt School and Religion*, Edited by Margarete Kohlenbach And Raymond Geuss- First published 2005 by Palgrave Macmillan, Introduction: The Frankfurt School and the Problem of Religion, pp. 1-2. مدرسة فرانكفورت المبكرة والدين

[76] Mendieta, Eduardo. *The Frankfurt School on Religion: The key Writings by the Major thinkers* - New York and London: Routledge, 2005.

مدرسة فرانكفورت حول الدين: الكتابات الرئيسة للمفكرين الكبار

فممّا يسوق المؤلِّف في مقدمة الكتاب: "مدرسة فرانكفورت لم تكن مجرد جدول لبحوث مبتكرة، وإنما كانت موضع اعتماد وتحويل للعديد من التقاليد الفكرية أيضاً. فعندما يتحدث المرء عن النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، فإنه يحيل، فضلاً عن ذلك، على موسوعة كاملة من المقاربات الفلسفية والمفهومية."[٧٧]

أمّا الذي أثار انتباهنا أيّما إثارة فهو الإشارة الثانية على وجه الخصوص، التي نصَّ فيها المؤلِّف على أن من التيارات الفكرية الأُخرى التي تلتقي مع النظرية النقدية للمدرسة "ما كان يُدعى بالجمالية اليهودية الماشيحانية التي كانت فريدة من نوعها في توحيد يهود وسط أوروبا، على وجه الخصوص، واستيعابهم، ولا سيما ألمانيا، حيث اليهود، يا للمفارقة، قد حققوا أكبر استيعاب، وهو التقارب الذي دعاه جورج لوكاش George Lucäs بـ"رومانسية ضد الرأسمالية"، والذي عُبِّر عنه كنقد مهوس لا هوادة فيه عن الآثار المدمرة للتسوية الرأسمالية لكل الحياة الاجتماعية مع العلمانية المفارقة، وأشكال النقد اليهودي المروع الملحد الذي تم توليفه مع النقد الماركسي للسلع/ البضاعة، قدّم طرازاً من شكل نقد اجتماعي كان عبر-تخصصي، بل حتى ضد تخصصي.

إذا كان التنوير قد أعلن، في إبّانه، انتصار العقل من خلال قهر اللاهوت، وعزل الدين إلى ذاتية مدجنة، فإن التنوير اليوم يعيش عن طريق توظيف خدمات لاهوت العقل بغية إنقاذ العقل من خلال الدين، وذلك بكشف القناع عن وثنية السوق والتكنولوجيا، وبالعودة إلى موضوع الحرية الذاتية. ومع ذلك، فإنه في "عالم معلْمَن، فحسب، يمكن أن يُرى اللاهوت والدين على حقيقتهما"، وهذا مثلُ تحقيقٍ مؤكد. وهذا هو الموقف المفارق الذي تبلوره النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت بكثير من البلاغة، وتحاول التفكير من خلاله. وهذا ما تسعى هذه المختارات إلى توضيحه، والبرهنة عليه بعيداً عن التجريح والطعن. وعلى خطى الفلسفة، نردد الأسطر الأولى من الديالكتيك السلبي: "أن يُبرَّ [بشيء ما] فلأن ساعة تحققه قد فقدت. فالدين يعيش اليوم؛ لأن وعده وتذمره، وتوقه وأنينه، ظلت كلها حبراً على ورق، وغير مسموعة. وفي قلب النظرية النقدية لمدرسة

[77] Ibid. p. 5.

فرانكفورت، لا نجد مجرد اهتمام عَرَضي، أو تبعية للدين، وإنما هي مواجهة مركزية، ومتعمدة، وصريحة مع كلٍّ من الدين واللاهوت. وإن هذا الاهتمام واللاهوت ليس مجرد وظيفة للإحاطة الموسوعية والشاملة لمفكري المدرسة، وإنما كان الدين حقلاً شاسعاً للدراسة، مثله في ذلك مثل الفن وصناعة الثقافة."[٧٨]

خاتمة:

دارت دراستنا في مرابع الكتابات الغربية نفسها، والاستشهاد بالمراجع المتنوعة التي تشتمل على الفلسفي، والفكري، والأدبي؛ فانجلى الوجه السالب الخفي عنّا، وهو ما تمثَّل في ضرب الحداثة الغربية، وما بعد الحداثة، في متاه "الكاتب الخارق" الذي نصَّب نفسه برومثيوس، خاطف نار المعرفة من الآلهة، كما يزعمون، وسيزيف مقارع الأقدار في دورة عبثية، كما أسَّسوا عليه رؤاهم.

وقد دلفنا إلى بيوت بعض ممَّن قالوا إنه "لا خيار"، وأصرُّوا على القذف بنا مباشرةً إلى الظلمات، وهم الذين جعلونا -كما تقول إحدى الدراسات بكل جرأة- نمتدح دعاة العدم، ونُبشِّر بسلوك جنسي استعرائي بقدر ما هو عقيم، ونصغي بلا توقف إلى لازمة مضجرة من أفعال البشر الدنيئة. وما ذلك، في رأينا المتواضع، إلا نتيجة تخلّي هؤلاء العدميين عن المتعالي المتجاوز قدرات البشر البسيطة، مهما علت في الأرض، وإحلالهم الإنسان محل الله. ولهذا، فقد سقنا من النصوص ما حسبنا أنه يكشف سوءاتهم، ويُعرّي ادعاءاتهم من أبناء جلدتهم أنفسهم؛ وبذلك نكون قد أوفينا السؤال الأول حقه من الإجابة نسبياً، من خلال انتكاسة موت القيمي، وجعل الله ظهرياً؛ فجعلنا الوجه السلبي الخفي بين يدي القارئ ماثلاً أمامه.

ثم تعرضت الدراسة إلى بعض مَن نادوا بإمكانية أن تبقى العدمية مجرد صرعة (موضة) أدبية وفلسفية للكثيرين، بدل أن تصير فجأة كأنها حقيقة الشرط الإنساني. وقد اعتقد هؤلاء أن الدين عاود الظهور منذ أواخر عام ١٩٧٠م بوصفه قوة عامة، وعلامة

[78] Ibid., pp. 6-8.

على الهويات العرقية، مُشكِّلاً موضوعاتها الحديثة، وأساليب حياتها؛ إذ تحوَّلت أهمية تجديد الدين السياسية إلى ظاهرة عالمية، طالت أمريكا الشمالية، والشرق الأوسط، وإفريقيا، وجنوب آسيا وشرقها، وأمريكا اللاتينية، وصولاً إلى أوروبا، حيث سقطت يوغوسلافيا بمحاذاة الأسس الدينية.

لقد كان لهذه الأحداث تأثير عميق في دراسة الدين. والأهم من ذلك تَحدّيها نظريات العلمانية التقليدية. فبعد كل ما قيل عن تهميش الدين، ها هي الأديان تُدعى مرَّة أُخرى إلى المركز. وبعد كل التركيز على لا مرئية الأديان وخصخصتها، فقد انجلى الكثير منها على حين غفلة. وبعد كل الاهتمام الذي حظيت به أشكال الدين الذاتية، والروحية، أو الدين الضمني، برزت أديان واضحة للعيان، مع أهداف وجودية قوية و"أجندات" سياسية. وخلافاً لتوقعات العلمنة، فقد تحدَّت الدولة العلمانية العودة إلى الدين، وتَعيَّن على المُنظِّرين الاجتماعيين التغلُّب على نشازهم المعرفي.

لقد حاولنا أن نُنوِّع -في المحورين، وفرعيْهما- الأسماء المعروفة المشهورة التي تنادي بالعَدَمية، وتلك التي تنادي بضرورة الدين والقيم؛ لكيلا يقال إننا جئنا ببدع من القول؛ أي ذكرنا أسماء لتيارات أدبية وفكرية، أو لأشخاص مغمورين، أو غير متداولين على الأقل.

وإنّا لنأمل أن نكون قد جبنا أرض الغاية التي مسلكها من باب الحديث ذي شجون، وقطفنا ثمارها التي هي من باب كشف اللثام لبلوغ المرام.